



Platone

Opere complete

**Vol. VI. Clitofonte, La Repubblica, Timeo,
Crizia**

trad. di F. Sartori, C. Giarratano

Edizione: 2003¹²

Collana: Biblioteca Universale Laterza

CLITOFONTE

*traduzione di Franco
Sartori*

SOMMARIO

Socrate rimprovera Clitofonte per aver criticato, durante una conversazione con Lisia, il suo insegnamento e aver esaltato quello di Trasimaco. Clitofonte conferma, pur avanzando la riserva che Socrate possa non essere stato informato esattamente: si offre perciò di ripetere il suo pensiero. Socrate acconsente (I 406a-407a). Clitofonte parafrasa un'esortazione di Socrate a seguire la giustizia: ogni ingiustizia è sempre involontaria (II 407a-e). Clitofonte esprime il suo consenso a questa tesi di Socrate e così pure ad altre tesi da questi sostenute: quella della necessità di preoccuparsi soprattutto della propria anima e della superiorità dell'anima sul corpo (III 407e-408b). Altre tesi di Socrate approvate da Clitofonte: insegnabilità della virtù e necessità di conoscere se stessi. Ma come si deve intendere quella giustizia che forma come l'anima della virtù? (IV 408b-409a). Clitofonte ha ascoltato da scolari ed amici di Socrate varie definizioni della giustizia (l'utile, il doveroso, il giovevole, il vantaggioso, ecc.), che però sono tutte insoddisfacenti per la loro genericità (V 409a-d). Insoddisfacente per lo stesso motivo è anche la definizione del migliore tra i seguaci di Socrate: che la giustizia sia l'arte di creare concordia tra gli stati. Concordia nelle opinioni e concordia nella scienza (VI 409d-410a). Da Socrate, Clitofonte ha ascoltato che è giustizia danneggiare i nemici e beneficiare gli amici, ma poi si è convenuto che il giusto non può danneggiare nessuno. Che conclusione trarre da ciò? Che Socrate è bensì maestro nell'esortare alla virtù, ma non sa o non vuol dire che cosa è la giustizia: e perciò Clitofonte si vede costretto ad andare a scuola da Trasimaco o da qualche altro (VII 410a-e).

[406a] I. SOCRATE. Ci raccontava uno poco fa che Clitofonte, figlio di Aristonimo, conversando con Lisia, criticava le discussioni filosofiche che si fanno con Socrate ed esaltava la scuola di Trasimaco. CLITOFONTE. Una persona, Socrate, che non ti riferiva rettamente quanto dicevo su di te a Lisia. Se facevo qualche riserva, ti rivolgevo anche delle lodi. Poiché però è chiaro il tuo atteggiamento di rimprovero verso di me, anche se fingi assoluta indifferenza, ti vorrei ripetere io stesso, molto volentieri, quei discorsi, tanto più che, per combinazione, ci troviamo a quattr'occhi. Così sarai meno portato a pensarmi mal disposto verso di te. Può darsi che ora tu non abbia inteso bene e che per questo tu sia, come sembra, troppo aspro con me. Ma se mi lasci parlare liberamente, acconsentirò con il massimo piacere. Anzi voglio proprio parlare. SOCR. [407a] Ebbene, sarebbe veramente brutto non soddisfare il tuo desiderio di essermi utile. E' evidente, infatti, che, se riuscirò a conoscere quali siano le mie cattive e buone qualità, eserciterò e coltiverò le seconde e fuggirò con tutte le mie forze le prime.

II. CLIT. E allora ascolta. Quando, Socrate, venivo alla tua scuola, ero spesso colpito dalle tue parole. Mi sembrava che, in confronto agli altri, tu parlassi molto bene quando, rimproverando la gente, simile a un dio su una macchina [b] tragica, declamavi così: "Uomini, dove mai vi lasciate portare? Voi non sapete che non fate nulla di quanto dovrete, voi che ponete tutto il vostro zelo a procurarvi denaro, senza curarvi se sapranno usarlo giustamente i figli ai quali lo trasmetterete in eredità; e non trovate maestri che insegnino loro la giustizia, sempre che si possa insegnarla. Se invece si può praticarla ed esercitarla, maestri che la facciano esercitare e praticare in maniera adeguata. Ma, prima ancora, non vi siete coltivati così nemmeno voi. Eppure, quando vedete che voi stessi e i vostri figlioli avete [c] appreso abbastanza a leggere e a scrivere, a far musica e ginnastica (e in questo credete che consista la perfetta educazione alla virtù), ma che poi non migliorate affatto se si tratta di usare le ricchezze, come mai non vi scandalizzate dell'odierno sistema educativo? come mai non cercate chi vi potrà togliere da codesto stato di ignoranza? Eppure proprio questa trascuratezza e noncuranza (e non l'errore di una battuta quando si suona la lira) fanno sì che senza rispetto di misure e di accordi fratello assalga [d] fratello e stati attacchino stati,

e contrastino e si combattano e a vicenda patiscano mali estremi. Ma voi asserite che gli ingiusti sono ingiusti non per deficiente educazione né per ignoranza, ma deliberatamente; e contraddicendovi osate poi affermare che turpe cosa è l'ingiustizia, e invisa agli dèi. Ma come potrebbe uno scegliere deliberatamente un simile male? Chiunque, voi dite, non sappia resistere ai piaceri. Ma non è anche questo un fatto involontario, se vincere dipende dalla volontà? Sicché la ragione fa vedere che in qualunque modo l'ingiustizia è un atto involontario, e che <a questo> debbono rivolgere più [e] attenzione di quel che non facciano ora ogni individuo per proprio conto e nello stesso tempo tutti gli stati".

III. Quando dunque, Socrate, ti sento tenere, con tanta frequenza, simili discorsi, sono preso da viva ammirazione e li approvo di tutto cuore. E così è quando aggiungi che chi esercita il corpo senza curarsi dell'anima compie un altro atto simile al primo: ché trascura l'elemento destinato a comandare per riservare ogni cura a quello destinato a obbedire. E ancora quando affermi che è meglio non usare ciò che non si sa adoperare. A dire il vero, se uno non sa usare né occhi né orecchie né le altre parti del corpo, per lui è meglio non udire, non vedere né servirsi in nessun altro modo del corpo piuttosto che usarne a casaccio. Così [408a] dicasi anche per un'arte. E' evidente che chi non sa adoperare la propria lira non saprà adoperare nemmeno quella del vicino; e chi non sa usare quella altrui, non saprà usare neppure la propria e nessun altro strumento od oggetto. Tu concludi proprio bene il tuo discorso dicendo che chi non sa servirsi dell'anima è meglio che la lasci in pace e addirittura non viva, piuttosto che vivere agendo di sua testa; e, se vivere è proprio necessario, per un simile individuo è preferibile menare la propria vita da schiavo anziché [b] da uomo libero, e affidare, come a un pilota si affida il timone d'una nave, a un altro la guida del proprio pensiero: a chi cioè conosca l'arte di governare gli uomini, quella che tu, Socrate, spesso chiami politica e identifichi, come dici, con l'arte giudiziaria e la giustizia.

IV. A queste affermazioni e ad altre consimili, molto frequenti ed egregiamente esposte, ossia che la virtù si può insegnare e che più di tutto occorre curare moltissimo se [c] stessi, io non mi sono opposto forse mai, né mai, credo, mi opporrò in futuro. Le giudico molto

persuasive e utili, capaci di risvegliarci proprio come da un sonno. E allora stavo attento per udire il séguito del discorso, rivolgendo ripetute domande non a te per primo, Socrate, ma ai tuoi coetanei e colleghi di ricerca o compagni, o quale che sia il nome da usare per definire i loro rapporti con te. Di essi ho interrogato per primi quelli che godono di una tua particolare considerazione, cercando di sapere come si sarebbe sviluppato il tuo discorso; e adottando in certa [d] misura il tuo metodo ho suggerito loro il tema con queste parole: "Sentite, miei ottimi amici, come dobbiamo accogliere ora l'esortazione alla virtù che ci fa Socrate? Come se il problema si riducesse a questo. E non si può sviscerare la questione e impadronircene a fondo? O dovremo invece attendere per tutta la vita a quest'opera sola, di esortare coloro che non sono stati mai esortati, e questi alla loro volta altri ancora? O, dopo aver riconosciuto che in [e] ciò appunto consiste il dovere di un uomo, dobbiamo poi chiedere a Socrate e domandarci tra noi che cosa viene dopo? Come diciamo che si deve partire per svolgere uno studio sulla giustizia? E' come se uno, notando che, come fanciulli, non ci accorgiamo nemmeno dell'esistenza di ginnastica e di medicina, ci esortasse a curare il corpo e poi ci rimproverasse dicendo che è brutto pensare sempre a grano, orzo, viti e a tutti quei prodotti che per causa del corpo con tanta pena ci procuriamo, senza trovare alcuna arte né alcun mezzo, sebbene esistano, per migliorare quanto è possibile il corpo. Se allora a chi ci esorta [409a] così chiedessimo quali sono le arti di cui parla, forse risponderebbe che sono la ginnastica e la medicina. E ora come possiamo definire l'arte che forma l'anima alla virtù? Rispondetemi".

V. E quello di loro che sembrava il più valente mi rispose: "Quest'arte è quella di cui senti parlare Socrate: non è altro che la giustizia". E io replicai: "Non limitarti a nominarla, ma dimmi anche quest'altra cosa. V'è, se non [b] erro, un'arte che si dice medica e che ha due scopi: uno, di formare via via nuovi medici da aggiungere a quelli già esistenti; l'altro, la salute. Però questa seconda non è più arte, ma opera dell'arte che insegna e viene insegnata, e la definiamo appunto salute. Così dicasi per l'architettura: c'è la cosa e c'è l'architettura, la prima un'opera, la seconda un'insegnamento. E così per la giustizia: ammettiamo pure che uno dei suoi due scopi sia quello di creare uomini giusti, come nei casi citati i rispettivi tecnici. Ma l'altro, l'opera che può esplicare per noi il giusto, quale possiamo

[c] dire che sia? Dillo tu". E allora egli rispose, mi pare, che è l'utile; un altro disse che è il doveroso, un terzo il giovevole, un quarto infine il vantaggioso. E io, riprendendo da capo, dissi: "Sì, sono nomi questi che vanno bene anche nei casi citati, per ciascuna arte: agire rettamente, cose vantaggiose, giovevoli e altre simili espressioni. Ma per l'oggetto cui tutti questi nomi si riferiscono, ogni singola arte dichiarerà quello che le è proprio. Così, per esempio, nell'arte del legno si parlerà del buono, del bello, del necessario soltanto se riferiti alla produzione delle suppellettili [d] in legno: e queste non sono davvero l'arte. E ora cercate di definire allo stesso modo anche l'opera della giustizia".

VI. Infine uno dei tuoi compagni, Socrate, colui che, a mio parere, aveva detto le cose più sottili, mi rispose che per lui l'opera propria della giustizia, e non caratteristica di altre arti, era di creare l'amicizia negli stati. Interrogato ancora, definì l'amicizia un bene e in nessun caso un male, e a una nuova domanda rispose di non poter considerare amicizie quelle che si fanno con i bambini e con gli animali, che noi chiamiamo così: gli risultava che simili amicizie [e] sono per lo più dannose anziché buone. Evitando la difficoltà, affermò che non sono affatto amicizie e che chi le chiama così dà loro un nome falso, e che la reale e vera amicizia consiste invece, senza il minimo dubbio, nella concordia. Quando poi si sentì chiedere se ritenesse la concordia una concordanza di opinioni o una scienza, respinse sdegnosamente la prima identificazione, motivandola col fatto che tra gli uomini ci sono per forza molte dannose concordanze di opinioni; egli aveva già riconosciuto che l'amicizia è da ogni punto di vista un bene e l'opera della giustizia, sì da affermare la coincidenza della concordia con la scienza, ma non con l'opinione. Quando dunque, molto perplessi, ci trovammo, nel nostro dibattito, a questa conclusione [410a], i presenti furono pronti a criticarlo e a notare che il discorso aveva compiuto un circolo vizioso, tornando al punto di prima; e dissero: "Anche la medicina è una concordia, e così pure tutte le arti. E possono ben dire quale è il loro oggetto. Ma la giustizia o concordia di cui tu parli, non si sa a che cosa tenda, e rimane oscura quale sia mai l'opera sua".

VII. Queste domande infine le ho poste, Socrate, anche a te personalmente. Mi hai risposto che opera della giustizia [b] è recare

danno ai nemici e beneficiare gli amici. Ma poi risultò chiaro che il giusto non nuoce mai a nessuno, perché in ogni sua azione mira all'utilità di tutti. Una risposta a queste domande l'ho attesa e ho continuato a richiedertela, con insistenza, non una o due volte, ma per molto tempo. Ho finito col rinunziarvi, riconoscendo che tu sai esortare al culto della virtù meglio di ogni altro, ma delle due l'una: o puoi fare soltanto questo e niente di più, e ciò potrebbe accadere anche per qualunque altra arte. Per esempio, chi non è pilota può bene preparare un [c] elogio dell'arte di pilotare, dicendola degna di molta considerazione da parte degli uomini. E così dicasi per le altre arti. Lo stesso rimprovero ti si potrebbe forse muovere per la giustizia: tu sai ben esaltarla, ma ciò non implica che la conosca meglio. Io non la penso certo così, ma delle due l'una: o non sai, o non vuoi mettermi a parte della giustizia. E anche per questo credo che andrò da Trasimaco o altrove dove mi sia possibile: sono proprio imbarazzato. Perché, se è vero che ormai vuoi risparmiarmi tutte queste [d] esortazioni, fa come se, per esempio, si trattasse della ginnastica: dopo avermi esortato a non trascurare il corpo, all'esortazione avresti immediatamente aggiunto di quali cure ha bisogno il mio corpo per la sua particolare natura. Ebbene sia così anche adesso. Supponi che Clitofonte riconosca quanto sia ridicolo preoccuparsi delle altre cose [e] senza alcun pensiero di quell'anima per cui ci prendiamo gli altri fastidi. Pensa che così io abbia ora detto tutto ciò che segue all'esposizione appena fatta. E ti scongiuro di non fare diversamente, perché non succeda che, come poco fa, conversando con Lisia e con gli altri, mi tocchi di lodarti, sì, ma anche di criticarti. Per chi non sia stato mai esortato, dirò, Socrate, che meriti ogni stima; ma per chi ha già avuto queste esortazioni, sei anzi quasi un ostacolo a raggiungere la piena virtù e a essere felice.

LA REPUBBLICA

*traduzione di Franco
Sartori*

LA REPUBBLICA I

SOMMARIO

Dopo aver assistito con Glaucone alle feste Bendidie, Socrate, sul punto di far ritorno ad Atene, è trattenuto da Polemarco, da Adamanto e da altri (I 327a-328b). Socrate e gli amici si recano a casa di Cefalo, padre di Polemarco, dove trovano anche Lisia, Eutidemo, Trasimaco ed altri. Ritratto del vecchio Cefalo, che scambia saluti e affettuose cortesie con Socrate (II 328b-e). Parole di Cefalo sui pretesi svantaggi e sui benefici della vecchiaia (III 329a-d). In che misura le ricchezze abbiano aiutato Cefalo a sopportare la vecchiaia (IV 329d-330c). Socrate chiede: quale è il maggior beneficio che Cefalo ritiene di aver tratto dalle sue ricchezze? Le ricchezze aiutano la persona saggia a comportarsi onestamente o con giustizia. Ma che cosa è la giustizia? Può identificarsi con il dire la verità e il restituire le cose ricevute? Intervento di Polemarco a sostegno di questa tesi (V 330d-331d). Interpretando un frammento di Simonide, Polemarco sostiene che la giustizia consiste nel far del bene agli amici e del male ai nemici (VI 331e-332b). L'utilità della giustizia, così intesa, si manifesta soprattutto nelle guerre e nelle alleanze e poi anche nel maneggiare il denaro. Confutazione di Socrate: in primo luogo nel maneggiare il denaro utili veramente sono i competenti nei vari commerci, cosicché il giusto sarà utile - semmai - a custodire il denaro, ma non ad adoperarlo (VII 332b-333d). Ma, come numerosi esempi dimostrano, chi è esperto a custodire, è esperto anche a rubare. Si arriva così, alla conclusione paradossale che la giustizia è una specie di latrocinio. Polemarco è imbarazzato, ma crede ancora nella definizione da lui stesso data. E Socrate continua nella confutazione: cosa si deve intendere per amici? quelli che sembrano tali o quelli che realmente sono tali? Evidentemente questi ultimi, per

evitare che il giusto possa far male a chi appare nemico e, in realtà, è amico (VIII 333c-335b). Ma anche intesa l'azione del giusto in questi termini, la difficoltà non scompare: chi danneggia rende sempre peggiore colui che è danneggiato. Farà eccezione il giusto? quando danneggia il nemico, lo renderà migliore? In realtà il giusto non deve danneggiare né far del male ad alcuno (IX 335b-336a). Impulsivo ed iroso intervento di Trasimaco: tutte queste sono chiacchiere e Socrate la smetta di interrogare e dica lui che cosa è la giustizia. Socrate cerca ironicamente di ammansire Trasimaco (X 336b-337a). Altre battute preliminari alla discussione: se Socrate non può ripetere le cose che Trasimaco tante volte gli ha udito dire; se d'altro lato Socrate non può rispondere perché non sa, non resta che sia proprio Trasimaco a rispondere (XI 337a-338a). Trasimaco si lascia convincere (in realtà non attendeva altro) e dà la sua definizione: la giustizia non è altro che l'utile del più forte, e per più forte è da intendere il governo che detiene il potere in uno stato (XII 338a-339b). Prima obiezione di Socrate: i più forti possono anche sbagliare, cosicché obbedire ai loro ordini potrebbe significare fare il loro danno e non il loro utile. Discussione tra Polemarco e Clitofonte sulla esatta interpretazione della definizione di Trasimaco (XIII 339b-340c). Replica di Trasimaco: i governanti, in quanto tali, non possono sbagliare, come non sbagliano mai gli artigiani, in quanto agiscono come competenti (XIV 340c-341a). Seconda obiezione di Socrate: ogni arte si propone non già il proprio utile, ma l'utile di ciò di cui si occupa e su cui esercita il proprio governo: vari esempi lo dimostrano (XV 341a-342e). Replica di Trasimaco: la giustizia è un bene di altri, mentre l'ingiustizia giova a se stessa. Superiorità dell'ingiustizia rispetto alla giustizia ed esaltazione della tirannide (XVI 343a-344c). Socrate, dopo aver convinto Trasimaco a proseguire la discussione, ribadisce che ciascuna arte mira all'utile del suo oggetto e non al proprio vantaggio (XVII 344d-345e). Se chi pratica un'arte ne trae guadagno, ciò si deve al fatto che egli pratica insieme anche l'arte mercenaria (XVIII 345e-347a). Il vero uomo

politico non accetta di governare per mercede o per propria utilità, perché sa che il suo compito è di giovare ai sudditi: se lo fa, è perché è costretto dalla necessità e per evitare che governi uno peggiore di lui. Piuttosto è da considerare ora se risponde a verità l'affermazione di Trasimaco che l'ingiustizia è superiore alla giustizia e che la vita dell'ingiusto è più felice di quella del giusto (XIX 347a-348b). Dopo che Trasimaco ha identificato l'ingiustizia con la virtù e la sapienza e la giustizia con l'opposto, Socrate comincia la sua confutazione portando Trasimaco a sostenere che mentre il giusto cercherà di soverchiare l'ingiusto ma non un altro giusto, l'ingiusto, invece, cercherà di soverchiare tutti, sia giusti che ingiusti (XX 348b-349c). In tutte le altre attività, colui che è competente - e quindi sapiente e buono - cerca di soverchiare chi non è competente, e non un altro competente: è, il giusto, quindi, e non l'ingiusto, che assomiglia di più a chi è sapiente e buono (XXI 349c-350c). Bisogna ancora esaminare se la giustizia è non solo sapiente e virtuosa, ma anche più forte dell'ingiustizia. Avvio dell'analisi su questo punto (XXII 350c-351c). L'ingiustizia impedisce agli uomini di agire concordemente e quindi indebolisce la loro azione. Non solo, ma rende gli uomini discordi con se stessi, e con gli dei. Stabilito questo, si potrà ancora dire che l'ingiusto ha una vita più felice del giusto? Ogni cosa ha una sua funzione e una sua virtù, per mezzo della quale soltanto, essa può fare ciò che è meglio (XXIII 351c-353a). Vari esempi confermano questo principio. Funzione e virtù propria dell'anima è la giustizia e quindi solo l'anima giusta può vivere bene e quindi felicemente. Tuttavia Socrate non è soddisfatto della conclusione: si è detto che chi vive secondo giustizia è più felice di chi vive secondo ingiustizia, ma non si è ancora definita la giustizia e non si è stabilito se essa è una virtù (XXIV 353a-354c).

[327a] I. SOCRATE. Discesi ieri, al Pireo con Glaucone figlio di Aristone per rivolgere la mia preghiera alla dea e nello stesso tempo perché volevo vedere in che modo si sarebbe celebrata la festa: la si faceva ieri appunto per la prima volta. Ebbene, proprio bella mi sembrò la processione degli abitanti del luogo e non meno decorosa mi parve quella [b] condotta dai Traci. Facemmo le nostre preghiere e assistemmo alla cerimonia; e stavamo poi tornando verso la città, quando da lontano Polemarco a figlio di Cefalo ci vide incamminati alla volta di casa ed ordinò al ragazzo di correre a raggiungerci e di invitarci ad attenderlo. E il ragazzo, afferratomi di dietro per il mantello, disse: - Polemarco vi prega di aspettarlo. - Io mi voltai e gli chiesi dove egli fosse. - Eccolo, rispose, qui dietro, sta venendo. Sù! attendete. - Attenderemo, disse Glaucone.[c] Poco dopo giunsero Polemarco, Adimanto fratello di Glaucone, Nicerato figlio di Nicia e alcuni altri, probabilmente di ritorno dalla processione. Disse dunque Polemarco: - Mi sembra, Socrate, che vogliate lasciarci e ritornare in città. - E non ti sbagli!, feci io. - Ora, riprese, vedi quanti siamo? - Come vuoi che non lo veda? - Allora, disse, o dovete essere più forti di costoro o dovete restare qua. - E non rimane forse, feci io, un'altra possibilità ancora, convincervi che dovete lasciarci andare? - Sareste mai capaci di persuadere, ribatté, chi non sta a sentire? - No di certo!, disse Glaucone. - E allora mettetevi in testa che non vi [328a] ascolteremo. Intervenne a questo punto Adimanto: - Non sapete che verso sera ci sarà una gara con le torce, a cavallo, in onore della dea? - A cavallo? feci io. E' proprio una novità! Gareggeranno a cavallo con le torce in mano e se le passeranno l'un l'altro? Vuoi dire così? - Proprio così, disse Polemarco. Faranno inoltre una festa notturna cui merita assistere: dopo cena ci leveremo da mensa e andremo a vederla. E lì ci troveremo insieme con molti giovani e converseremo. Sù, rimanete, [b] e non fate diversamente. E Glaucone: - A quanto sembra, disse, bisogna rimanere! - Ebbene, feci io, se è questo il tuo parere, dobbiamo fare così.

II. Ci recammo dunque a casa di Polemarco e vi trovammo Lisia ed Eutidemo suoi fratelli, e poi Trasimaco di Calcedone, Carmantide di Peane, Clitofonte figlio di Aristonimo. Dentro c'era pure il padre di Polemarco, Cefalo, [c] che mi sembrò molto vecchio: era parecchio

tempo che non lo vedevo. Se ne stava seduto su uno sgabello ricoperto da un cuscino, con una corona in capo, perché aveva appena terminato di celebrare un sacrificio nel cortile. Ci mettemmo a sedere presso di lui: lì, in cerchio, c'erano dei sedili. Come mi vide, Cefalo mi salutò affettuosamente e disse: - Non scendi troppo spesso tra noi, Socrate, qui al Pireo! E invece dovresti farlo. Oh, se io fossi ancora in forze e potessi camminare senza fatica sino in città, non occorrerebbe [d] che venissi tu qui, ma saremmo noi a venire da te. Invece è a te ora che tocca venire più spesso qui. Devi sapere che via via che mi diminuiscono i piaceri del corpo, nella stessa misura s'accrescono i desideri ed i piaceri della conversazione. Non far dunque diversamente, ma stringi relazione con questi giovanotti che vedi qui, e vieni spesso a trovarci, per la buona amicizia e la massima confidenza che ci legano. - Sì, risposi, sì, Cefalo, io godo proprio a discorrere con persone molto anziane: esse [e] hanno già percorso una via che anche noi forse dovremo percorrere e penso perciò di dovermi informare da loro quale sia, se aspra e difficile o facile e agevole. E da te poi, dato che sei ormai in quel momento dell'esistenza che, come dicono i poeti, è "sulle soglie della vecchiaia", gradirei sapere che cosa ti appaia, se sia il periodo difficile della vita, o quali notizie me ne puoi dare.

[329a] III. - Per Zeus! rispose, ti dirò bene io, Socrate, quale mi appare. Spesso ci riuniamo, poche persone pressappoco coetanee, per non smentire il proverbio antico; e in questa riunione i più di noi si lagnano e rimpiangono i piaceri della gioventù e richiamano alla memoria i piaceri d'amore, del bere e del mangiare, e altri ancora simili a questi. E si crucciano perché secondo loro hanno perduto grandi beni e perché allora erano felici di vivere, mentre adesso è come se non vivessero addirittura. Taluni, [b] poi si lamentano anche dei maltrattamenti che per la loro vecchiezza subiscono dai familiari e appunto per questo continuano a ricantare quanti malanni cagioni loro la vecchiaia. Ma a mio parere, Socrate, costoro non adducono il vero motivo, ché, se fosse questa la causa, mi sarei trovato anch'io in quelle medesime condizioni proprio per colpa della vecchiaia, e così pure tutti gli altri che hanno raggiunto questa mia età. Ora invece io stesso mi sono imbattuto per il passato anche in altre persone che non si trovavano in questo stato d'animo. Anzi una volta assistetti a un dialogo tra il poeta Sofocle e un tale che gli domandava: [c] "Come ti

vanno, Sofocle, le cose d'amore? Sei ancora capace di rapporti intimi con una donna?". E quegli: "Zitto, amico, rispose, sono proprio contento di essermene liberato, come da un padrone rabbioso e intrattabile". Ottima mi sembrò quella sua risposta, e non meno buona mi sembra anche adesso, perché nella vecchiaia simili istinti s'acquietano del tutto in una grande pace e libertà: quando le passioni cessano d'essere ardenti e si allentano, s'avvera integralmente il detto di Sofocle, è una liberazione [d] da molti e pazzi padroni. Però sia in queste faccende sia nelle relazioni con i familiari è una sola la causa, non la vecchiaia, Socrate, bensì il carattere degli individui. Se sono persone dabbene e si sanno accontentare, anche la vecchiaia è un peso supportabile. In caso diverso, a un tale individuo risulta penosa, Socrate, non solo la vecchiaia, ma anche la giovinezza.

IV. E io, ammirato di sentirlo parlare così e desideroso [e] che continuasse, lo stimolai dicendogli: - Credo, Cefalo, che i più non siano d'accordo con te quando esponi codeste idee, ma ritengano che tu sopporti senza difficoltà la vecchiaia non per il tuo carattere, ma per la grande sostanza che possiedi: si dice che chi è ricco ha molte consolazioni. vero, rispose: i più non sono d'accordo. E una certa ragione ce l'hanno, non tanta però quanto credono. E torna buona la frase di Temistocle rivolta a quel tale di Sèrifo che l'offendeva e gli diceva che a suo parere la [330a] fama di cui godeva gli veniva non dal merito personale, ma dalla città in cui era nato - gli rispose Temistocle che quanto a sé, se fosse stato di Sèrifo, non sarebbe, no, diventato famoso, ma non lo sarebbe diventato nemmeno quell'altro, anche se fosse stato di Atene. Lo stesso ragionamento vale pure per chi non è ricco e quindi mal sopporta la vecchiaia: la persona dabbene non potrebbe certo sopportare senza difficoltà una vecchiaia unita a disagiate condizioni economiche, ma neanche chi non è dabbene, per ricco che fosse, potrebbe mai essere in pace con se stesso. - La maggior parte di quanto possiedi, Cefalo, chiesi io, l'hai avuta in eredità o te la sei fatta tu? [b] - Se me la sono fatta io, Socrate? rispose. Come capitalista mi trovo a essere qualcosa di mezzo tra mio nonno e mio padre. Mio nonno, di cui porto il nome, ereditò una sostanza all'incirca pari a quanta ne posseggo ora io e la raddoppiò più volte, mentre Lisania, mio padre, la rese ancora più piccola di quella odierna. E io mi tengo soddisfatto di lasciarla a costoro non inferiore, ma almeno un po' maggiore di quella che ereditai. - Ben per questo ti

ho rivolto una simile domanda, dissi: mi è sembrato che tu non sia molto attaccato al denaro, atteggiamento proprio [c] per lo più di chi non se lo sia guadagnato di persona, mentre chi se l'è guadagnato gli è affezionato il doppio degli altri. Come i poeti amano i loro versi e i padri i loro figli,, proprio allo stesso modo coloro che si sono fatta una sostanza se ne danno molto pensiero perché è una loro opera personale, oltre che per l'uso che ne possono fare come gli altri. Sicché sono anche difficili a trattare, perché non sono disposti a lodare nulla all'infuori della ricchezza. E' vero, rispose.

[d] V. - Senza dubbio, feci io. Dimmi ora quest'altra cosa: qual è il maggiore bene che pensi di avere tratto dal possesso di una grande sostanza? - Un bene, rispose, di cui, a dirlo, forse non farei persuase troppe persone. Devi sapere, Socrate, continuò, che quando uno comincia a sospettare di essere in punto di morte, entrano in lui paura e preoccupazione di cose per le quali' prima non temeva né si preoccupava. Le favole che si raccontano sul mondo di Ade, che chi si è reso colpevole di ingiustizie in questo mondo deve pagarne la pena in quell'altro, anche se fino a quel momento sono state derise, ecco che allora [e] prendono a conturbargli l'anima con il timore che siano vere. Ed egli, o per la debolezza caratteristica della vecchiaia o anche perché, più vicino com'è ormai all'al di là, lo scorge un po' meglio, si fa allora sospettoso e pauroso e subito si accinge a un esame di coscienza e a scandagliare se abbia commesso qualche atto ingiusto verso qualcuno. E chi trova la propria vita piena di azioni ingiuste si desta spesso dal sonno, come fanno i bambini, trepida di paura e vive [331a] con un triste presentimento. Chi invece non ha sulla coscienza alcuna azione ingiusta, è sempre sorretto da dolce e buona speranza "nutrice di vecchiaia", come la chiama anche Pindaro. Con squisita eleganza, Socrate, egli cantò che quando uno è vissuto con giustizia e pietà

a lui s'accompagna dolce speranza nutrice di vecchiaia, e il cuor gli ricinge reggendo sovrana il volubile spirito umano.

Sono parole davvero stupende. Ora, da questo punto di [b] vista, io riconosco che possedere denaro è un fatto che merita ogni considerazione, ma non per qualunque persona, bensì per quella

dabbene e moderata. Possederlo contribuisce assai a che uno non imbrogli o mentisca, anche senza volere, e che poi non se ne vada all'altro mondo pieno di paura perché in debito di sacrifici a un dio o di denaro a un uomo. E presenta pure molti altri vantaggi: ma, a considerare uno a uno i singoli punti, non è certo questo, Socrate, che porrei ultimo, che per un uomo di senno la ricchezza sia utilissima allo scopo ora accennato. - Parole [c] bellissime, Cefalo! dissi io. Ma appunto questo valore, la giustizia, dovremo identificarla così semplicemente con la sincerità e con la restituzione di quanto si sia ricevuto da altri? oppure questi medesimi atti si possono compiere ora giustamente ora ingiustamente? Ti faccio un caso: se uno ha ricevuto armi da un amico sano di mente e se le sente richiedere da quell'amico impazzito, chiunque dovrebbe dire, a mio avviso, che non bisogna ridargliele e che non sarebbe giusto chi gliele ridesse; e non lo sarebbe neppure se a una persona così ridotta volesse dire [d] tutta la verità. - Hai ragione, rispose. - Non è dunque questa la definizione di giustizia: dire la verità e ridare le cose ricevute. - Certo che è questa, Socrate, entrò a dire Polemarco, sempre che si debba prestare un po' di fede a Simonide. - Bene, bene, disse Cefalo: ora lascio a voi di continuare la discussione, perché è tempo che mi occupi dei sacrifici. - Forse che, feci io, Polemarco non è tuo erede? - Senza dubbio, rispose quegli sorridendo, e con questo s'avviò ai suoi sacrifici.

[e] VI. - Parla ora tu, ripresi, che sei l'erede della discussione: che cosa secondo te dice bene Simonide circa la giustizia? - Dice, rispose, che ridare a ciascuno ciò che gli è dovuto è giusto: questa sua affermazione mi sembra valida. - Certo, dissi io, non è tanto facile dubitare di Simonide, che fu persona sapiente e divina: però quello che egli voglia mai significare con queste parole, tu forse, Polemarco, lo comprendi, ma io no. Evidentemente non vuole dire quello che dicevamo poco fa, che se uno ha depositato un oggetto presso una persona è tenuto a ridarlo se l'altro, privo del controllo di sé, glielo richiede. Eppure gli è ben [332a] dovuto questo deposito: non è vero? - Sì. - Ma quando la richiesta venga da uno che ha perso il controllo di sé, non è che si debba ridarglielo, vero? - E' vero, rispose. - Qualcosa dunque di ben diverso da questo intende Simonide, a quanto sembra, quando afferma che giusto vuole dire ridare quello che è dovuto. - Tutt'altra cosa sì, per Zeus!, ammise: egli crede che gli amici siano tenuti a fare del bene agli amici, e nulla di male. - Comprendo, dissi

io: non è che ridà ciò che deve chi ridà oro a uno che l'abbia depositato presso di lui, se ri-[b] sultano dannosi ridarlo e riscuoterlo ed esistono rapporti di amicizia tra chi riscuote e chi ridà. Non è così che secondo te intende dire Simonide? - Proprio così. - Ancora: ai nemici si deve ridare ciò che si deve loro? - Sì, certo, rispose: quello, beninteso, che è loro dovuto. E, credo, il nemico deve al nemico ciò che gli spetta, un male.

VII. - Per enigmi allora, come sembra, dissi io, e in forma poetica ha parlato Simonide per definire il proprio concetto [c] di giusto. Come è evidente, egli pensava che il giusto consistesse nel ridare a ciascuno quello che gli spetta, e a ciò diede il nome di dovuto. - E tu, chiese, che cosa credi? - Oh! per Zeus! risposi, se uno gli avesse domandato: "Simonide, l'arte che si chiama medicina che cosa dà di dovuto e conveniente? e a chi lo dà?", che risposta credi che ci avrebbe dato? - E' chiaro, disse: medicine, cibi e bevande ai corpi. - E l'arte che si chiama culinaria, che cosa dà di dovuto e conveniente? [d] e a chilo dà? - I condimenti ai cibi. - Bene. E l'arte della giustizia, se arte si può chiamarla, che cosa dà? e a chi? - Se, Socrate, disse, dobbiamo essere un poco coerenti con le parole di prima, essa dà utilità agli amici e danni ai nemici. - Per lui dunque la giustizia consiste nel fare del bene agli amici e del male ai nemici? - Mi sembra di sì. - Ebbene, quando si tratta di malattia e di salute, chi è il più atto a fare del bene ad amici ammalati e del male a nemici? - Il medico. - E [e] nel pericolo del mare, chi lo è per i naviganti? - Il pilota. - E il giusto? In quale àmbito la sua azione e la sua operagli permettono di meglio giovare agli amici e danneggiare i nemici? - Nelle guerre e nelle alleanze, mi sembra. - Bene. Però a chi non è ammalato, caro Polemarco, non è certo utile il medico. - E' vero. - E a chi non naviga, non lo è il pilota. - Sì. - E a chi non è in guerra, è forse inutile l'uomo giusto? - No, questo non mi sembra. - E' utile anche in pace la giustizia? [333a] - Sì, utile. - E pure l'agricoltura, no? - Sì. - Per i frutti che rende? - Sì. - E così anche l'arte del calzolaio? - Sì. - Dirai, suppongo, perché ci fornisce le scarpe? - Senza dubbio. - Ebbene? A che cosa serve e che cosa mai procura la giustizia perché tu la possa dire utile in pace? - Serve nei contratti commerciali. - Ma con contratti commerciali intendi società o qualcosa d'altro? - Società, si capisce. - Ora, [b] è forse il giusto un buono e utile socio nel disporre le pedine della *pettèia* ? o lo è il giocatore di *pettèia* ? - Il giocatore. - E nel

disporre mattoni e pietre è il giusto un socio più utile e migliore del muratore? - Niente affatto. - Ma allora in che sorta di società è il giusto un socio migliore del muratore e del citarista, così come il citarista è migliore di lui nell'uso di strumenti a corda? - Secondo me, nel maneggio di denaro. - Sì, Polemarco, eccetto forse quando questo denaro lo si adopera: quando cioè occorre per acquistare o vendere in comune un cavallo [c]. In questo caso a mio parere lo è chi s'intende di cavalli. Non è vero? - E' chiaro. - E nel caso di un battello, l'armatore o il pilota. - Sembra di sì. - Ebbene, in quale occasione e necessità di usare in comune argento e oro, è più utile degli altri il giusto? - Quando si debba depositarlo e conservarlo, Socrate. - Intendi alludere a quando non occorra punto servirsene, bensì lasciarlo stare dov'è? - Senza dubbio. - Forse che, quando è inutile il denaro, allora è utile per esso la giustizia? [d] - Può essere. - E quando si deve custodire una roncola, in pubblico come in privato è utile la giustizia; quando però si deve usarla, non lo è la viticoltura? - Evidente. - E non aggiungerai anche che la giustizia è utile quando si debbano custodire, senza servirsene, uno scudo e una lira, ma che quando si debba servirsene, lo sono la scherma e la musica? - Per forza. - E per ogni altra cosa, non è inutile la giustizia quando ciascuna viene usata, e utile quando usata non è? - Può darsi.

[e] VIII. - Una cosa non troppo seria sarebbe dunque la giustizia, mio caro, se risulta utile per le cose che non si usano. Ma riflettiamoci. Chi è molto abile a menare colpi in combattimento o nel pugilato o in qualche altra sorta di lotta, non lo sarà anche a difendersi? - Senza dubbio. - E chi è abile a proteggersi da una malattia, non sarà molto abile anche a procurarla di nascosto? - Mi [334a] sembra di sì. - E di un esercito non sarà bravo custode quello stesso che è bravo a sottrarre ai nemici i piani e l'iniziativa delle operazioni? - Senza dubbio. - Quindi, quello che uno è abile a custodire, sarà abile anche a rubarlo - Sembra di sì. - Perciò se il giusto è abile custodire denaro, sarà abile anche a rubarlo. - Sì, rispose; così almeno fa credere il tuo discorso. - Una, specie di ladro risulta dunque, a quanto sembra, il giusto. [b] Può essere che te ne abbia dato l'idea Omero, che fa buona stima di Autòlico, nonno materno di Odisseo, e afferma che ogni uomo quegli "superava nel furto e nello spergiuro". Per te dunque, come per Omero e per Simonide, la giustizia viene a essere, sembra, una sorta di laderria, sia pure a vantaggio degli amici e a danno dei nemici. Non è

questo che intendevi dire? - No, per Zeus! rispose, ma non so più neppure io quello che intendevo dire... Il mio parere è però ancora questo, che la giustizia è giovare agli amici e danneggiare i nemici. - Ma [c] per amici intendi quelli che a ciascuno sembrano persone oneste, oppure quelli che lo sono, anche se non lo sembrano? E allo stesso modo chi intendi per nemici? - Viene naturale, disse, di volere bene a quanti si credono onesti e male a quanti si giudicano malvagi. - Ora, non cadono gli uomini nell'errore di credere onesti molti che non lo sono, e di commettere per molti altri l'errore opposto? - Sì, fanno di questi errori. - Per loro sono dunque nemici i buoni e amici i cattivi? - Senza dubbio. - Ma nondimeno, giusto è per costoro, in tale [d] caso, giovare ai malvagi e danneggiare i buoni? Evidentemente. Ma i buoni non sono giusti e incapaci di ingiustizie? E' vero. Se stiamo dunque alle tue parole, è giusto fare del male a chi non è reo di alcuna ingiustizia. - Niente affatto, Socrate, rispose; mi sembra disonesto sostenerlo. - Allora, ripresi, è giusto danneggiare gli ingiusti e giovare ai giusti? - Questo discorso appare migliore dell'altro. - Ne verrà dunque, Polemarco, che per molti, tutti quelli che hanno un errato concetto [e] delle persone, è giusto danneggiare gli amici, perché malvagi sono i loro amici, e giovare ai nemici, perché sono buoni. E così giungeremo a una conclusione che è proprio l'opposto di quella da noi attribuita a Simonide. - Sì, rispose, è così che càpita. Ma affrontiamo la questione per un'altra via: può essere che non sia stata retta la nostra definizione di amico e di nemico. - E come è stata, Polemarco? - E' amico chi sembra onesto. - E ora, dissi, come la muteremo? - E' amico, rispose, chi sembra ed è onesto; chi lo sembra e non lo è, sembra [335a] ma non è amico. E per il nemico vale la medesima formula. - Conseguenza di questo discorso è, come sembra, che il buono sarà amico e il malvagio nemico. - Sì. - Concedi ora che a completamento della definizione di giusto aggiungiamo qualcosa alla nostra precedente espressione, quando affermavamo che è giusto fare del bene all'amico e del male al nemico? e che la integriamo ora così: è giusto fare del bene all'amico che è buono e del danno al nemico che è cattivo? - Senza dubbio, rispose; mi [b] sembra che così sarebbe ben detto.

IX. - E' dunque da uomo giusto, ripresi, fare danno a un uomo, quale che sia? - Certo, rispose; ai malvagi e nemici si deve fare danno. - Ma se si danneggiano dei cavalli, diventano migliori o peggiori?

Peggiori. - E diventano peggiori nella virtù propria cani o in quella dei cavalli? - In quella dei cavalli. E non è pure vero che, se si danneggiano dei cani, diventano peggiori nella virtù propria dei cani e non in quella dei cavalli? - Per forza. - E degli uomini, [c] amico mio, non dovremo dire che, se sono danneggiati, diventano peggiori nella virtù che è propria degli uomini? - Senza dubbio. - E la giustizia non è virtù umana? - Sì, anche questo è innegabile. - Allora, mio caro, gli uomini che vengono danneggiati diventano per forza più ingiusti. - Sembra di sì. - E con la musica possono forse i musicisti creare degli ignoranti? - E' impossibile. - E con l'equitazione possono i cavallerizzi creare degli inesperti? - Non può essere. - E con la giustizia possono i giusti formare degli ingiusti? O, in [d] generale, con la virtù possono i buoni formare dei cattivi? - No, è impossibile. - Rinfrescare, credo, non è funzione che spetti al calore, ma al suo opposto. - Sì. - Né inumidire all'aridità, ma al suo opposto. - Senza dubbio. - E nemmeno quindi al buono fare danno, ma al suo opposto. - E' chiaro. - Ebbene, è buono il giusto? - Senza dubbio. - E allora, Polemarco, fare danno a un amico o ad altri non è funzione del giusto, bensì del suo opposto, l'ingiusto. - Mi sembra che tu abbia perfettamente ragione, Socrate. [e] - Se dunque uno viene a dire che è giusto ridare a ciascuno quello che gli è dovuto, e ciò per lui significa precisamente che l'uomo giusto deve danno ai nemici e utilità agli amici, non si rivela sapiente a parlare così, ché non è vero quello che dice: a noi anzi è risultato che non è giusto danneggiare alcuno, in nessun caso. - Sono d'accordo, rispose. - Daremo allora battaglia, ripresi, tu e io, l'uno a fianco dell'altro, se qualcuno verrà a dire che così ha affermato Simonide o Biante o Pittaco o qualcun'altra di quelle sapienti e beate persone. Sì, disse, sono pronto [336a] a partecipare alla battaglia. Sai tu però, ripresi, chi mi sembra autore della sentenza che è giusto giovare agli amici e danneggiare i nemici? - Chi?, chiese. - Dev'essere, credo, Periandro o Perdicca o Serse o Ismenia Tebano, o qualche altro riccone convinto di avere una grande potenza. - E' verissimo, rispose, quello che dici. - Bene, feci io; poiché questa definizione non è risultata propria né per la giustizia né per il concetto di giusto, quale altra mai se ne potrà dare?

[b] X. Per tutto il tempo della nostra discussione, Trasimaco a più riprese aveva tentato di intervenire per fare le sue critiche, ma quelli che gli sedevano accanto glielo avevano impedito perché desiderosi di

stare ad ascoltare fino in fondo le nostre parole. Non appena però a questa mia conclusione ci concedemmo un po' di respiro, non poté più restarsene quieto, ma, raccolto nella persona come un animale selvaggio, si avventò su di noi quasi volesse sbranarci. Io e Polemarco ne fummo spaventati a non dirci, e quegli si mise a urlare in mezzo a tutti: - Che ciance [c] son queste, Socrate, che andate facendo da un pezzo? e in quali sciocchezze vi state perdendo con questa sequela di complimenti reciproci? Se invece vuoi sapere veramente che cosa è il giusto, non limitarti a interrogare e non menare vanto della tua capacità di confutare chi ti dia una risposta (sai bene che è più facile interrogare che rispondere), ma sii tu stesso a rispondere e dà la tua definizione di che cosa è il giusto. E guardati dal venirmi a dire che [d] consiste nel doveroso o nel giovevole o nel vantaggioso o nel lucroso o nell'utile, ma dimmi con chiarezza ed esattezza la tua definizione, qualunque sia: perché io non mi terrò soddisfatto se continuerai con simili frottole. A sentirlo parlare così rimasi sbigottito e nell'osservarlo mi sentivo preso da un senso di paura. Anzi sono convinto che se non avessi guardato io lui prima che lui guardasse me, avrei perso la parola. Però, quando per effetto del nostro discorso aveva incominciato a infuriarsi, lo avevo [e] guardato io per primo e così mi trovai in grado di rispondergli e, quasi tremando, dissi: - Trasimaco, non essere troppo duro con noi. Se nella disamina dei nostri problemi commettiamo qualche errore, io e questo qui, devi sapere che lo commettiamo senza volere. Anche tu, certo, pensi che se ricercassimo oro, non acconsentiremmo mai di spontanea volontà a scambiarcì complimenti durante la ricerca e a comprometterne il rinvenimento; non credere dunque che, ricercando la giustizia, oggetto più prezioso di una massa d'oro, siamo poi tanto sciocchi da cederci il passo a vicenda e da non impegnarci a fondo per metterlo in luce. Credilo, mio caro! Il fatto è, penso, che [337a] non ne siamo capaci: molto più naturale è, forse, che voi, i competenti, abbiate pietà di noi anziché strapazzarci.

XI. Ed egli nell'udirmi proruppe in una grande sghignazzata e disse: - Per Eracle, eccola qui la famosa e solita ironia di Socrate! Eh, lo sapevo io, anzi lo dicevo prima a questi qui che tu non solo non avresti voluto rispondere, ma avresti fatto dell'ironia e tentato ogni via piuttosto di rispondere alle domande che ti fossero state rivolte. - Il fatto è, Trasimaco, risposi, che sei sapiente. Ben sapevi che se avessi

chiesto a uno di quali fattori sia prodotto il numero dodici e chiedendoglielo gli avessi detto prima: [b] "Non mi dovrai dire però, amico, che il dodici equivale a due volte sei o a tre volte quattro o a sei volte due o a quattro volte tre, perché non ti darò retta se dirai simili sciocchezze", ben chiaro ti doveva essere, secondo me, che nessuno avrebbe risposto a domande come questa. Supponi però che egli ti avesse detto: "Che cosa mai intendi dire, Trasimaco? Che non debbo dare alcuna delle risposte da te prima elencate? e forse, ammirevole amico, neanche se tra esse si trovi per caso la giusta? E dovrò [c] invece affermare una cosa diversa dal vero? O come intendi dire?". Che cosa gli avresti risposto?; - Via! replicò, come proprio si potesse dire che i due casi sono simili! - Nulla lo vieta, a dire il vero, feci io. Ma se anche non sono simili e pure appaiono tali all'interrogato, credi tu che questo possa averne un qualche ostacolo a dare una risposta conforme al suo parere, abbia o non abbia il nostro veto? - E allora, disse, farai così anche tu? Darai una delle risposte da me scartate? - Non me ne meraviglierei, dissi, sempre che a un attento esame le cose mi sembrassero così. - E come la metteremo, riprese, [d] se riuscirò a darti sulla giustizia una risposta diversa da tutte le precedenti e migliore di esse? Che pena pensi di meritare? - Quale altra mai, risposi, se non quella che deve sopportare chi non sa? Che è questa, di dover imparare da chi sa. Questa è dunque la pena che anch'io penso di meritare. Troppo buono tu sei., disse. Però oltre a imparare caccia fuori dei soldi. - Sì, certo, quando ne avrò, risposi. - Ma denaro ce n'è!, fece Glaucone. Se è questione di denaro, parla pure, Trasimaco: per Socrate tutti daremo il nostro contributo. [e] - Già! disse egli, perché Socrate faccia il suo solito gioco, di non rispondere lui direttamente, ma di attaccarsi alla risposta che venga data da un altro, e di confutarla. - Ma come potrà rispondere, mio ottimo amico, ribattei, uno che in primo luogo non sa e anzi afferma di non sapere, e poi, se pure ha una sua opinione, ha avuto il divieto da parte di un uomo tutt'altro che mediocre di esprimere il suo pensiero su tali questioni? E' più naturale invece che [338a] a parlare sia proprio tu, perché sei tu che dici di sapere e di aver da dire la tua. Non rifiutare dunque, ma fammi il piacere di rispondere. E non privare del tuo insegnamento Glaucone qui presente e gli altri.

XII. A queste mie parole Glaucone e gli altri lo pregarono di non rifiutare. E si vedeva chiaramente che Trasimaco ardeva dalla voglia

di parlare per fare bella figura, convinto di avere una splendida risposta. Ma faceva finta di insistere perché fossi io a rispondere. Alla fine però acconsentì [b] e disse: - Eccola qui la sapienza di Socrate: lui, non vuole insegnare, bensì andare di qua e di là a imparare dagli altri e di ciò nemmeno ringraziare. - Se dici che imparo dagli altri, risposi, hai ragione, Trasimaco. Ma se dici che non pago i miei debiti, dici una bugia. Pago come posso, ma sono senza denari e posso soltanto approvare. E quanto volentieri lo faccia se uno mi sembra parlare bene, lo verrai a sapere, sì, e subito, appena avrai risposto: perché credo che parlerai bene. [c] - E stammi allora a sentire, disse. Io sostengo che la giustizia non è altro che l'utile del più forte. Ebbene... perché non approvi? Ma già, tu non consentirai a farlo. - Lo farò, dissi, pur che prima riesca a comprendere che cosa intendi dire: ancora non lo so. L'utile del più forte, tu dici, è cosa giusta. E con questo, Trasimaco, che cosa intendi mai dire? Non vorrai certo sostenere, credo, un'assurdità come questa, che se il pancraziaste Pulidamante è più forte di noi e al suo organismo sono utili le carni di bue, tale cibo sia utile e insieme anche giusto [d] pure per noi che siamo più deboli di lui. - Sei proprio revoltante, Socrate!, disse, e interpreti nel modo che meglio ti permette di travisare il discorso. - Niente affatto, egregio amico, risposi, ma spiegati più chiaramente. - Non sai, riprese, che alcuni stati sono governati a tirannide, altri a democrazia, altri ancora ad aristocrazia? - Come vuoi che non lo sappia? - Bene, in ciascuno stato è il governo che detiene la forza, no? - Senza [e] dubbio. - Ma ciascun governo legifera per il proprio utile, la democrazia con leggi democratiche, la tirannide con leggi tiranniche, e gli altri governi allo stesso modo. E una volta che hanno fatto le leggi, eccoli proclamare che il giusto per i sudditi si identifica con ciò che è invece il loro proprio utile; e chi se ne allontana, lo puniscono come trasgressore sia della legge sia della giustizia. In ciò dunque [339a] consiste, mio ottimo amico, quello che, identico in tutti quanti gli stati, definisco giusto: l'utile del potere costituito. Ma, se non erro, questo potere detiene la forza: così ne viene, per chi sappia bene ragionare, che in ogni caso il giusto è sempre l'identica cosa, l'utile del più forte. - Ora sì che ho compreso, feci io, quello che vuoi dire! Se sia vero o no, cercherò di vederlo dopo. Anche tu dunque, Trasimaco, hai risposto che il giusto consiste nell'utile (eppure mi avevi vietato di dare questa risposta!). Solo che c'è in più, in tali tue parole, quell'espressione 'del più forte' ... [b] - Aggiunta, disse, forse da niente! - Non è ancora affatto chiaro che sia importante. E' chiaro invece che si deve

esaminare se sono vere le tue affermazioni. Poiché sono d'accordo anch'io che il giusto è qualcosa di utile, ma tu vi fai un'aggiunta e lo definisci l'utile del più forte, cosa che io ignoro, allora si dovrà esaminare la questione. - Esaminala pure, rispose.

XIII. - Subito, feci io. Dimmi: non affermi che anche obbedire ai governanti è giusto? - Io sì. - E nei [c] vari stati sono infallibili i governanti? o possono anche commettere errori? - Senz'altro, ammise, possono commetterne. - Ora, quando si mettono a fare le leggi, ne fanno alcune bene e altre no? - Credo di sì. - E farle bene non significa fare il proprio utile? e farle non bene ciò che non è utile? O come dici? - Così. - E qualunque disposizione prendano i governanti, i sudditi sono tenuti - ad eseguirla: non è anche questo giusto? [d] - E come no? - Ma allora, se stiamo al tuo discorso, giusto non vuole dire soltanto fare l'utile del più forte, ma anche il suo opposto, ciò che non gli è utile. - Cosa intendi dire?, chiese. - Quello che dici tu, almeno mi pare: ma vediamo meglio. Non siamo rimasti d'accordo che chi governa, quando ordina ai sudditi di fare certe cose, non riesce talora a ottenere ciò che per lui è il meglio? e che qualunque sia l'ordine dato da chi governa, è giusto per i sudditi eseguirlo? Non siamo rimasti d'accordo così? - Credo di sì, rispose. - Ma con [e] ciò, ripresi, hai ammesso, credilo, che anche agire contro l'utile di chi governa ed è più forte è cosa giusta, quando i governanti ordinino, senza volerlo, cose per loro nocive e, come sostieni, sia giusto per i sudditi eseguirne gli ordini. E allora, mio sapientissimo Trasimaco, non se ne dovrà per forza dedurre che giusto vuol dire fare l'opposto di quanto dici? Perché ai più deboli si impone di fare proprio ciò che non torna utile al più forte. - Sì, per Zeus!, [340a] Socrate, disse Polemarco, è chiarissimo. - Se poi c'è a suo favore la tua testimonianza!, entrò a dire Clitofonte. - E che bisogno ha Socrate di un testimonio?, rispose. E' Trasimaco stesso ad ammettere che i governanti ordinano talvolta cose nocive per loro e che per i sudditi è giusto eseguire questi ordini. - Sì, Polemarco, perché Trasimaco ha posto il principio che è giusto eseguire i comandi di chi è al governo. - Certo, Clitofonte, ma ne ha posto anche un altro: è giusto ciò che è l'utile del più [b] forte. E dopo avere posto questi due principi, ha riconosciuto d'altra parte che talvolta ai più deboli e sudditi i più forti comandano di fare cose che non sono utili a loro stessi. Ammessi questi due punti, ne consegue che l'utile del più forte non è affatto giusto più di quanto lo sia ciò che

non gli è utile. - Ma, soggiunse Clitofonte, per utile del più forte egli intendeva quello che il più forte stima tale per sé. E sosteneva che questo deve fare il più debole e che in questo consiste il giusto. - Però, ribatté Polemarco, [c] non era così che si diceva! - Non importa, Polemarco, feci io; ma se ora è questa la definizione che dà Trasimaco, accettiamogliela pure così.

XIV. E dimmi, Trasimaco: era così che volevi definire la giustizia, ciò che il più forte giudica il proprio utile, gli sia o non gli sia utile? Dobbiamo dire che è questa la tua definizione? - Niente affatto, rispose. Credi che io chiami più forte chi si sbaglia, proprio quando si sbaglia? - Quanto a me, replicai, credevo che intendessi questo, quando ammettevi che i governanti non sono infallibili, [d] ma sono soggetti a commettere errori. - Sei un bel sicofante, Socrate, disse, quando discuti! Così, chi si sbaglia sui malati lo chiami tu medico proprio per questo suo errore? o chi erra in un calcolo, calcolatore nel momento in cui erra e per questo errore? Noi usiamo invece, mi sembra, un'espressione di questo tipo: s'è sbagliato il medico, s'è sbagliato il calcolatore, lo scrivano. Ciascuno di loro, [e] in quanto è ciò che lo definiamo, a mio avviso non erra mai: sicché, a rigore di termini, poiché anche tu vuoi essere esatto, nessuno che sia esperto in un'arte sbaglia. Chi cade in errore, lo fa per difetto di scienza, nel quale caso non è più un artista: sicché nessun artista o nessun sapiente o nessun uomo di governo, quando è al governo, sbaglia, per quanto chiunque possa dire che ha sbagliato il medico e ha sbagliato l'uomo di governo. Fa dunque conto che ora anch'io ti dia una risposta di questo genere: ma la più esatta è forse che il governante, in quanto tale, non sbaglia [341a] e non sbagliando stabilisce quello che per lui è il meglio; e questo deve fare il suddito. Sicché per me la giustizia è quello che dicevo dal principio, fare l'utile del più forte.

XV. - Vial!, Trasimaco, feci io, ti sembra il mio un comportamento da sicofante? - Senza dubbio, rispose. - Credi che ti abbia rivolto quelle domande con l'insidioso proposito di tenderti tranelli nel corso della discussione? - Ne sono convinto, rispose. E non te ne verrà vantaggio alcuno: non potrai tendermeli senza che io me [b] n'accorga e, quando me ne sia accorto, non potrai vincermi a forza discutendo. - Non mi ci proverei neppure, benedetto uomo, dissi. Ma perché non ci càpiti ancora una cosa del genere, definisci in che senso intendi tu

l'uomo di governo e il più forte: se intendi chi lo è per modo di dire, o chi lo è in senso stretto, come or ora dicevi, colui il cui utile, come di persona più forte, sarà giusto che venga fatto dal più debole. - Intendo, rispose, chi è uomo di governo nel senso più stretto della parola. Contrasta pure questa mia opinione con tranelli e atti da sicofante, se lo puoi; non ti chiedo alcun riguardo. Ma non c'è pericolo [c] che tu vi riesca. - Credi, replicai, che sarei tanto pazzo da mettermi a sbarbare un leone e a fare il sicofante con Trasimaco? - Sì, rispose, ti sei messo a farlo proprio adesso, ma anche in ciò sei buono a nulla. - Basta, feci io, con tali questioni! Sù, dimmi: il medico nel vero senso della parola, di cui parlavi poco fa, è un uomo d'affari o uno che cura gli ammalati? Devi parlare di chi è realmente medico. - Uno che cura gli ammalati, rispose. - E il pilota? Il vero pilota è chi governa i marinai, o è un marinaio? - Chi governa i marinai. [d] - Non di questo, credo, si deve tener conto, del fatto che si trova a bordo della nave e <per questo> chiamarlo marinaio: perché non è in quanto naviga che lo si chiama pilota, ma per l'arte sua e perché governa i marinai. - E' vero, rispose. - Ora, per ciascuno di essi non esiste un utile? - Senza dubbio. - E l'arte, ripresi, non è per sua natura rivolta a ricercare e a procurare ciò che è utile a ciascuno? - Sì, questo è il suo fine, rispose. - E per ogni singola arte esiste altro utile che non sia la sua [e] maggior perfezione? - Che cosa vuoi dire con questa domanda? - Ecco, risposi; se mi chiedessi se a un corpo basta essere corpo o se gli occorre qualcosa d'altro, ti risponderei: "Certo che gli occorre. Anzi l'arte medica è stata inventata ora proprio perché il corpo è difettoso e non gli basta essere corpo. Quell'arte si è costituita per procurargli ciò che gli è utile". Ti sembra che avrei ragione o torto a parlare così? - Ragione, disse. - Ancora: la [342a] medicina stessa è difettosa? e similmente anche altre arti hanno bisogno di qualche virtù che le completi, a quel modo che gli occhi hanno bisogno della vista e le orecchie dell'udito, tanto che oltre a tali organi occorre un'arte capace di ricercare e di procurare quello che è loro utile? V'è dunque nell'arte stessa un qualche difetto? e a ciascuna arte ne occorre un'altra? che sia capace di ricercarle quanto le è utile? e a quest'ultima, che ricerca, a sua volta un'altra [b] simile? e così all'infinito? O si ricercherà da sola ciò che le è utile? Oppure non ha bisogno né di se stessa né di un'altra per cercare ciò che le è utile onde sanare il proprio difetto? e ciò perché non esiste in alcuna arte né difetto né errore alcuno, e non le giova cercare l'utile d'altro che non sia il proprio oggetto? mentre essa, se è autentica arte, rimane senza danno e contaminazione sinché

ogni singola e vera arte possa restare qual è nella sua piena integrità? E ora, con quello stretto rigore di termini di citisi parlava, conduci il tuo esame: è così la questione, o diversamente? - Così, rispose, è evidente. - Allora, ripresi [c], la medicina non mira all'utile della medicina, ma all'utile del corpo. - Sì, ammise. - Né l'ippica a quello dell'ippica, ma a quello dei cavalli; né alcun'altra arte al proprio (non ne ha punto bisogno), ma a quello del proprio oggetto. - Evidentemente è così, disse. - D'altra parte, Trasimaco, le arti esercitano governo e dominio su quello che è il loro oggetto. Su questo punto acconsenti, ma a grande fatica. - Non c'è quindi scienza che abbia di mira e prescriva l'utile dei più forte, bensì quello di ciò che è più debole e che da essa stessa viene [d] governato. Finì per ammettere anche questo, ma aveva cominciato a farne questione. Come l'ebbe ammesso, ripresi: - Non è vero che nessun medico, in quanto medico, ha di mira e prescrive l'utile del medico, ma quello del malato? Si è rimasti d'accordo che il vero medico è uno che governa i corpi, ma non un uomo d'affari. O no? Ne convenne. - E non si è rimasti d'accordo anche che il vero pilota è chi governa i marinai, senza essere marinaio? - Sì, [e] d'accordo. - Allora, un simile pilota e comandante non cercherà né prescriverà l'utile del pilota, ma quello del marinaio che gli è subordinato. Ne convenne a fatica. - Perciò, Trasimaco, ripresi, non v'è alcuno, in alcuna forma di governo, che in quanto uomo di governo abbia di mira e prescriva il proprio utile anziché quello di chi gli è suddito e per cui egli stesso lavora. Tutte le sue parole e azioni hanno questo scopo e sono in funzione dell'utilità e della convenienza del suddito.

[343a] XVI. A questo punto della discussione tutti vedevano chiaramente che la definizione della giustizia si era completamente rovesciata. E Trasimaco, anziché rispondere, fece: - Dimmi, Socrate, ce l'hai una balia? - Ma che c'entra?, chiesi. Non era meglio rispondere che fare di queste domande? - La ragione è, rispose, che, ti lascia colare muco dal naso e non te lo soffia quando occorre. E tu in grazia sua non conosci né pecore né pastore. - Perché? [b], chiesi. - Perché tu credi che i pastori o i bovani mirino al bene delle pecore o dei buoi e li ingrassino e li curino con uno scopo diverso dal bene dei padroni e loro proprio. E così pensi che anche i governanti degli stati, intendo i governanti nel vero senso della parola, siano rispetto ai sudditi in uno stato d'animo parecchio diverso da quello che si può avere rispetto a

pecore e che notte e giorno mirino a tutt'altro che a quanto potrà comportare [c] loro profitto. E sui concetti di giusto e giustizia e di ingiusto e di ingiustizia sei tanto fuori di strada da ignorare che la giustizia e il giusto sono in realtà un bene di altri, un utile di chi è più forte e governa, ma un danno proprio di chi obbedisce e serve; che l'ingiustizia è l'opposto e comanda a quegli autentici ingenui che sono i giusti e che i sudditi fanno l'utile di chi è più forte e lo rendono felice servendolo, [d] mentre non riescono assolutamente a rendere felici se stessi. E devi poi tenere presente questo, semplicione d'un Socrate, che in qualunque modo un uomo giusto ci perde rispetto a un ingiusto. Ciò vale anzitutto nei contratti d'affari: ogni volta che si associano un giusto e un ingiusto, non troverai mai che allo sciogliersi della società il giusto ci guadagni sull'ingiusto, bensì che ci perde. Poi, nei rapporti con lo stato: quando ci siano tributi da pagare, il giusto a parità di condizioni paga di più, l'altro di meno; e quando [e] c'è da ricevere, l'uno non guadagna nulla e l'altro molto. Quando l'uno e l'altro ricoprono una carica pubblica, al giusto succede, anche se non gli capitano altri guai, di veder andare sempre peggio i propri affari, non potendosene occupare e di non ricavare dalla cosa pubblica profitto alcuno, a causa della sua giustizia; e di venire poi in odio ai familiari e ai conoscenti se non vuole favorirli per rispettare la giustizia. All'ingiusto accade tutto l'opposto. Mi [344a] riferisco a chi dicevo poco fa, a chi è assai abile a soverchiare. Ed è a questi che devi guardare, se è vero che vuoi giudicare quanto maggior utile egli ritragga dalla ingiustizia. Lo comprenderai senza fatica se ti spingerai fino a realizzare l'ingiustizia assoluta, che rende sommamente felice chi la commette e sommamente infelice chi la subisce e rifugge dal commetterla. Parlo della tirannide, che con inganno e violenza porta via i beni altrui, sacri e profani, privati e pubblici, non un po' alla volta, ma [b] tutti in un colpo: e quando in ciascuno di questi àmbiti uno viene sorpreso à commettere un atto contro giustizia, non solo viene punito, ma riceve anche i titoli più disonorevoli. A coloro che, ciascuno nel proprio àmbito, si rendono colpevoli di simili misfatti contro giustizia si dà il nome di sacrileghi, di schiavisti, di sfondamuri, di rapinatori, di ladri. Ma quando uno, oltre che delle sostanze dei concittadini, s'impadronisce delle loro persone e se ne serve come di schiavi, anziché ricevere questi [c] turpi titoli, ecco che è chiamato felice e beato non soltanto dai concittadini, ma anche da quanti vengono a sapere che ha realizzato l'ingiustizia assoluta. Chi biasima l'ingiustizia lo fa non perché tema di commettere le azioni ingiuste,

ma perché teme di patirle. E così, Socrate, sempre che sia realizzata in misura adeguata, l'ingiustizia è più forte e più degna di un uomo libero e di un signore di quanto lo sia la giustizia e, come dicevo fin dal principio, la giustizia consiste nell'utile del più forte, e l'ingiustizia in ciò che comporta vantaggio e utile personale.

[d] XVII. Con questo, Trasimaco intendeva andarsene, dopo averci riversato giù per le orecchie, come un bagnino, un diluvio di parole. Ma i presenti non glielo permisero, anzi lo costrinsero a restare e a dare ragione di quel che aveva detto. Io pure lo pregai molto e gli dissi: - Mio divino Trasimaco, ci hai scagliato addosso un simile discorso e intendi andartene prima di averci esaurientemente spiegato o di esserti reso conto se le cose stanno [e] così o altrimenti? Credi di dover definire una questione da poco anziché una regola di vita che ciascuno di noi deve osservare per poter trascorrere la sua esistenza con i maggiori vantaggi? - Ed è forse diverso il mio pensiero? rispose Trasimaco. - Pare di sì, replicai; o almeno sembra che tu non ti interessi per nulla di noi e che non ti preoccupi affatto se vivremo peggio o meglio ignorando quello che affermi di sapere. Sù dunque, mio buon amico, abbi la compiacenza di farlo conoscere anche a [345a] noi. Non te ne verrà male, certo, qualunque sia il piacere che farai alla nostra numerosa compagnia. Per conto mio, ti dichiaro di non essere convinto e di non credere che l'ingiustizia porti maggiore guadagno della giustizia, nemmeno se la si lascia agire come desidera senza frapporre ostacoli. Si dia pure, mio buon amico, il caso di un individuo ingiusto e possa pure, per vie nascoste o con energica lotta, agire contro giustizia tuttavia non, mi convince che questo possa comportare un guadagno maggiore di quanto dia la giustizia. Così la pensa forse anche qualcun altro [b] fra noi, non solo io. Devi dunque convincerci appieno, benedetto uomo, che non è giusta la nostra risoluzione di tenere in maggior conto la giustizia dell'ingiustizia. - E come potrò convincerti?, disse. Se non ti hanno convinto i miei argomenti di poco fa, che cosa ti potrò fare ancora? Debbo prendere il mio discorso e ficcartelo in testa? - No, no, per Zeus!, risposi, non farlo! Però in primo luogo, quali che siano state le tue asserzioni, tienti saldo; o se le muti, mutale in modo chiaro senza tentare di trarci in inganno. Ora, Trasimaco, per riprendere il discorso di [c] prima, tu vedi che in precedenza hai dato la definizione del vero medico, ma che poi non hai più creduto di dover mantenere lo stesso

rigore di definizione per il vero pastore. Tu credi che, in quanto pastore, egli ingrassi le pecore non per procurare loro il meglio, ma per farsi una buona mangiata, come un qualsiasi commensale che s'accinge e a pranzare, o per vendere, come un uomo d'affari, ma non come [d] un pastore. Invece la pastorizia non si cura d'altro se non di procacciare il meglio al suo oggetto specifico, dato che per ciò che concerne le sue peculiari qualità onde è resa perfetta, ne è dotata sufficientemente finché nulla le manca per essere pastorizia. Così, per parte mia, poco fa io credevo che dovessimo convenire che ogni governo, in quanto governo, non ricerca il meglio per altri che non sia chi ne è governato e assistito, nell'ambito politico come nel [e] privato. Tu forse credi che i governanti degli stati, i governanti nel senso vero della parola, governino volontariamente? - Non è che lo creda, per Zeus!, rispose; lo so per certo!

XVIII. - Ancora, Trasimaco, feci io, non rifletti che nessuno è disposto a ricoprire volontariamente le altre cariche pubbliche? e che tutti esigono una mercede perché il governo non si tradurrà in vantaggi per loro, ma per [346a] i sudditi? Rispondimi su questo punto solo: non affermiamo noi, in ogni circostanza, che ciascuna arte è diversa dalle altre perché diverso ne è il potere? E, benedetto uomo, non tirarmi fuori una risposta paradossale, affinché possiamo pervenire a qualche risultato - Sì, rispose, la diversità consiste in questo. - Ora, ciascuna di esse non ci procura un vantaggio suo particolare, non comune? Per esempio, l'arte medica procura salute, l'arte del pilota una navigazione sicura, e così le altre. - Senza dubbio. [b] - E l'arte del mercenario non procura mercede? In ciò consiste, infatti, il suo potere. O vuoi forse identificare l'arte medica con l'arte del pilota? Oppure, sempre che tu voglia essere esatto nelle tue definizioni, conforme al principio da te già posto, se uno facendo il pilota acquista salute perché navigare per mare gli giova, non v'è per questo maggior ragione che tu chiami medica l'arte sua, no? - No certo, disse. - Né di chiamare così, credo, l'arte del mercenario, se uno lavorando a mercede gode buona salute. - No certamente. - Ancora: chiamerai mercenaria l'arte medica se uno facendo il medico percepisce [c] mercede? Non rispose. - Ora, non abbiamo riconosciuto che ciascun'arte ha il suo vantaggio particolare? - Concesso, disse. - Quale che sia dunque il vantaggio comune a tutti gli artigiani, è chiaro che lo ritraggono da un certo identico elemento del quale si valgono

in comune, oltre all'arte loro. - Può darsi, disse. - E noi affermiamo che il vantaggio di cui godono questi artigiani quando ricevono mercede, è dovuto al fatto che, oltre che della propria, si valgono dell'arte mercenaria. [d] Consenti a fatica. - Allora non è dalla propria arte che ciascuno ritrae questo vantaggio, ossia la riscossione della mercede; ma, se si considera attentamente la cosa, l'arte medica procura salute e quella mercenaria mercede, e l'arte edilizia la casa e quella mercenaria, che le è connessa, mercede. E così, per tutte le altre arti, ciascuna compie l'opera sua e porta vantaggio a quello che è il suo oggetto specifico. Ma se non vi si aggiunge la mercede, può l'artigiano avere qualche vantaggio dall'arte sua? - Sembra [e] di no, rispose. - Ma quando lavora gratis, forse che nemmeno allora la sua opera è vantaggiosa? - Io credo di sì. - E' dunque ormai chiaro, Trasimaco, che nessuna arte e nessun governo procura il proprio vantaggio. Come si diceva da tempo, esso procura e prescrive quello del suddito e guarda all'utile di questi, che è più debole, e non all'utile del più forte. Proprio per questo, caro Trasimaco, io dicevo poco fa che nessuno volontariamente consente a governare e ad occuparsi dei guai altrui per raddrizzarli, [347a] ma che esige una mercede; perché chi intende esercitare bene la propria arte, non fa né prescrive mai ciò che è il meglio per sé, se le sue prescrizioni sono conformi a quell'arte; egli fa e prescrive ciò che è il meglio per il suddito. Ed è per questo, sembra, che chi consentirà a governare deve ricevere una mercede: o denaro od onori oppure un castigo, se non governa.

XIX. - Che vuoi dire, Socrate, con queste parole?, chiese Glaucone. Conosco le due mercedi, ma non ho capito in che cosa consiste il castigo di cui parli e che hai considerato mercede. - Non capisci allora, risposi, in che cosa consiste la mercede delle persone migliori, quella [b] per cui i più onesti governano, quando consentano a governare. Non sai che l'ambizione di onori e di denaro è detta ed è una vergogna? - Lo so bene, disse. - Perciò, ripresi, non è per denaro né per onori che i buoni consentono a governare. Non vogliono né essere tacciati di mercenari esigendo apertamente una mercede per la loro attività di governo, né di ladri ricavandola loro stessi di nascosto dalla carica che ricoprono. E d'altra parte non lo fanno per onori, perché non ne sono ambiziosi. Occorre [c] che su di loro agiscano ancora gli stimoli della necessità e del castigo, se consentono a governare: di qui forse nasce l'abitudine di considerare brutto andare volontariamente

al governo senza attendere che se ne presenti la necessità. E il massimo del castigo, se uno non consente a governare lui stesso, consiste nell'essere governato da uno che gli è inferiore: per timore di questo castigo, a mio parere, governano, quando governano, i galantuomini. E vanno allora al governo non perché lo stimino un bene per loro o perché pensino di trovarvi un piacere, ma perché lo considerano necessario e non hanno modo di affidarlo a [d] persone migliori di loro e nemmeno simili. Perché, se mai esistesse uno stato di persone dabbene, si farebbe forse a gara per sottrarsi al governo, come adesso per accedervi, e vi risulterebbe evidente che in realtà un vero uomo di governo per sua natura non mira al proprio utile, ma a quello del suddito: sicché ogni persona prudente preferirebbe avere vantaggi da un'altra che incontrare noie per procurarli a lei. Io dunque non concedo assolutamente a [e] Trasimaco che la giustizia consista nell'utile del più forte. Ma questo punto lo riesamineremo in séguito. Molto più importante mi sembra la presente affermazione di Trasimaco, che la vita dell'ingiusto è preferibile a quella del giusto. E tu, Glaucone, chiesi, tra le due quale scegli? e quale ti sembra l'asserzione più veridica? - Secondo me, rispose, comporta maggiore profitto la vita del giusto. [348a] - Hai sentito, ripresi, che serie di beni Trasimaco ha or ora attribuito alla vita dell'ingiusto? - Ho sentito, rispose, ma non sono convinto. - Vuoi che convinciamo lui, se possiamo trovarne un modo, che non rispondono a verità le sue parole? - Come posso non volerlo?, disse. - Se dunque, feci io, opponendo argomento ad argomento gli diciamo quanti beni offre a sua volta l'essere giusti, ed egli controbatte e noi replichiamo con un altro argomento, dovremo enumerare quanti beni abbiamo esposti [b] nelle nostre rispettive argomentazioni, e misurarli. E pertanto avremo bisogno di qualche giudice per decidere. Ma se, come poco fa, conduciamo il nostro esame mettendoci d'accordo, saremo al tempo stesso noi medesimi giudici e avvocati. - Senza dubbio, rispose. - Vorrei dunque sapere ripresi, quale dei due metodi tu preferisci. - Quest'ultimo, disse.

XX. - Suvvia, Trasimaco, feci io, riprendiamo dal principio e rispondici. Sostieni che l'assoluta ingiustizia dà più profitto dell'assoluta giustizia? - Senza dubbio che lo [c] sostengo, rispose, e ne ho detto i motivi. - Ebbene, è forse questo il tuo modo di definirle? Tra le due, chiami l'una virtù e l'altra vizio? - Come no? - Virtù la

giustizia e vizio l'ingiustizia? - E' naturale, amico carissimo, rispose; perché anche sostengo che l'ingiustizia dà profitto e la giustizia no. - E allora, cosa vuoi dire? - L'opposto, fece. - Che la giustizia è un vizio; - No, ma una nobile semplicità di carattere. - L'ingiustizia [d] allora la chiami malizia? - No, ma avvedutezza, rispose. - E gli ingiusti, Trasimaco, ti sembrano intelligenti e buoni? - Sì, disse, almeno quelli che sono capaci di realizzare l'ingiustizia assoluta e che possono sottomettersi stati e nazioni. Tu forse credi che io parli dei tagliaborse. Anche simili faccende, è vero, comportano i loro profitti - continuò - sempre che non vengano scoperte, ma non merita che se ne parli; lo meritano invece gli argomenti che or ora dicevo. - Non è [e] che non sappia ciò che vuoi dire, risposi; ma mi sono stupito che tu consideri virtù e sapienza l'ingiustizia, e tutto l'opposto la giustizia. - Ma è ben così che le considero! - Già più dura, mio caro amico, ripresi, è questa tua asserzione e non è più così facile avere argomenti con cui rispondere. Se tu avessi sostenuto che l'ingiustizia comporta profitti, ma convenuto, come alcuni altri, che è vizio o bruttura, avremmo potuto tentare qualche obiezione, parlando da un punto di vista generale. Ora però è chiaro che la definirai bella e forte e le aggiungerai tutti queglii [349a] altri attributi che noi abbiamo aggiunto al concetto di giusto, dato che hai anche avuto il coraggio di classificarla come virtù e sapienza. - Indovini perfettamente. - Ad ogni modo, continuai, non si deve rinunciare a proseguire l'indagine discutendo, finché non abbia ragione di ritenere che le tue parole corrispondono al tuo pensiero. Mi sembra, Trasimaco, che adesso tu non scherzi proprio, ma esprima la tua sincera opinione. - E che t'importa, chiese, se è o non è la mia opinione? e perché non confuti invece il mio discorso? - Non m'importa nulla, risposi. Ma [b] provati a rispondermi, dopo i precedenti, ancora sii questo punto: credi che il giusto vorrà soverchiare in qualcosa un altro giusto? - No affatto, disse; non sarebbe così urbano come ora, e semplice di carattere. - E allora ? l'azione giusta? - No, neppure l'azione giusta, rispose. - Pretenderà però di soverchiare l'ingiusto e stimerà giusto farlo, o no? - Lo stimerà e lo pretenderà, rispose, ma non ne sarà capace. - Non è questa la mia domanda, dissi, ma quest'altra: non è vero che il [c] giusto non pretende e non vuole soverchiare il giusto, bensì l'ingiusto? - Sì, rispose, è così. - E l'ingiusto? Non pretende di soverchiare il giusto e l'azione giusta? - E come no, disse, lui che pretende di soverchiare tutti? - E allora l'ingiusto non soverchierà un altro ingiusto e un'azione ingiusta? e non si batterà per prendere lui, tra

tutti, il massimo possibile? - E' proprio così.

XXI. - Possiamo dunque concludere così, dissi; il giusto non soverchia il suo simile, ma il suo dissimile; [d] l'ingiusto invece soverchia sia il suo simile sia il suo dissimile, no? - Hai detto benissimo, ammise. - E l'ingiusto, ripresi, è intelligente e buono, mentre il giusto non è né questo né quello? - Va bene anche questo, disse. L'ingiusto, feci io, rassomiglia forse a chi è intelligente e buono, e il giusto no? - Certo, rispose; chi possiede una data natura deve per forza rassomigliare a quelli che hanno tale natura; e chi è diverso non deve, no? - Bene. - Allora il giusto e l'ingiusto hanno la stessa natura di coloro ai quali somigliano? - Potrebbe essere diversamente?, disse. - Ebbene, Trasimaco, non dici che [e] uno è esperto di musica e un altro no? - Sì che lo dico. - Quale definisci intelligente, e quale no? - L'esperto, non v'è dubbio, intelligente, l'inesperto no. - E non dici tu buono uno in quel campo in cui lo dici intelligente? e cattivo in quello in cui gli neghi intelligenza? - Sì. - E non è così pure per il medico? - Così. - Credi dunque, ottimo amico, che un musico, se accorda la lira, voglia vincere o pretenda di soverchiare un altro musico nel tendere e allentare le corde? - No, non lo credo. - Ma vincere o soverchiare un inesperto di [350a] musica? - Per forza. - E un medico? Imponendo una dieta di cibi e di bevande credi che vorrà soverchiare in qualcosa un altro medico o precetto di medicina? No certo. - Ma soverchiare chi non è medico? Sì. - E così, per ogni specie di scienza e di ignoranza, vedi se, a tuo parere, un qualunque scienziato deciderà di fare o di dire più di quanto farebbe o direbbe un altro scienziato; o se, nella medesima azione, non vorrà fare e dire le identiche cose che farebbe o direbbe chi è simile a lui. - Probabilmente, disse, in questo caso è così, per forza. - E l'ignorante? Non vorrà soverchiare similmente [b] lo scienziato e l'ignorante? - E' probabile. - E lo scienziato è sapiente? - Sì, l'ammetto. - E il sapiente è buono? - Sì, l'ammetto. - Allora, chi è buono e sapiente non vorrà soverchiare il suo simile, ma il suo dissimile, anzi il suo opposto. - Sembra di sì, rispose. - E chi è cattivo e incolto vorrà soverchiare sia il suo simile sia il suo opposto. - E' evidente. - E allora, Trasimaco, ripresi, non ci risulta che l'ingiusto soverchia sia il suo dissimile sia il suo simile? Non dicevi così? - Io sì, rispose. - E il giusto non soverchierà [c] il suo simile, ma il suo dissimile; no? - Sì. - Allora, dissi, il giusto somiglia al sapiente e buono, e l'ingiusto al cattivo e incolto. - Può essere. - Eravamo però

d'accordo che ciascuno dei due è tal quale colui cui sia simile. - Sì, d'accordo. - Ecco allora che il giusto ci risulta buono e sapiente, e l'ingiusto incolto e cattivo.

XXII. Su tutto questo Trasimaco convenne, non così [d] facilmente come racconto io adesso, ma riluttante, a fatica. Ed era tutto sudato (incredibile quanto!) anche perché faceva caldo. E in quell'occasione vidi, cosa mai prima successami, Trasimaco arrossire... Come dunque convenimmo che la giustizia è virtù e sapienza e l'ingiustizia vizio e ignoranza, io dissi: - Bene, ammettiamo pure che su questo punto le cose siano così. Abbiamo detto però anche che l'ingiustizia è forte. Non te ne rammenti, Trasimaco? - Me ne rammento, rispose, ma non mi piace proprio quel che stai dicendo, e su questo argomento avrei da dire la mia. E' vero che, se mi mettessi a parlare, tu [e] (lo so bene) diresti che tengo una concione. Quindi o lasciami dire tutto quello che voglio oppure, se vuoi rivolgermi domande, fammele; e io, come alle vecchiette che narrarlo le fiabe, ti dirò 'Va bene' e ti farò cenno di sì e di no. - Non farlo però se non ne sei convinto, risposi. - Tanto da farti piacere, disse, poiché non mi lasci parlare. Che vuoi di più ? - Nulla, per Zeus!, replicai. Ma se vorrai farlo, fallo; e io ti rivolgerò le domande. - Sù, fammele! - Ebbene, anche per sviscerare con metodo [351a] la questione, ti ripeto la domanda di poco fa, che cosa sia la giustizia rispetto all'ingiustizia. In certo modo s'è detto che l'ingiustizia è più potente e forte della giustizia. Ora però - continuai - se è vero che la giustizia è sapienza e virtù, risulterà facilmente, a mio avviso, anche che essa è più forte dell'ingiustizia, poiché l'ingiustizia è ignoranza: nessuno potrebbe più disconoscerlo. Io però, Trasimaco, non ho alcun desiderio di condurre l'indagine in maniera tanto semplice, ma pressappoco in quest'altro modo. Ammetti [b] tu che esista uno stato ingiusto? e che esso cerchi di asservirsi e abbia sottomesso altri stati violando la giustizia? e che, asservitili, molti ne tenga sotto il suo dominio? - Come no?, rispose. Così anzi si comporterà lo stato migliore e assolutamente ingiusto. - Comprendo, dissi; era questa la tua teoria. Ma ci faccio sopra una riflessione, questa: lo stato che diventa più forte di un altro eserciterà questo suo potere prescindendo dalla giustizia, o sarà obbligato a ricorrervi? - Se le cose, replicò, stanno come [c] dicevi poco fa, se cioè la giustizia è sapienza, lo eserciterà con giustizia; se stanno come dicevo io, con ingiustizia. - Mi compiaccio molto, Trasimaco, feci io, che non ti limiti

a fare cenno di sì e di no, ma che risponda pure, e assai bene. - Ti voglio usare una cortesia, disse.

XXIII. - Fai proprio bene. Ma allora usami anche questa e dimmi: secondo te, uno stato o un esercito o una banda di predoni o di ladri o qualsiasi altro gruppo di persone associate per un'impresa ingiusta, riuscirebbero a combinare qualcosa se i loro componenti si facessero reciprocamente [d] ingiustizia? - No certo, rispose. - E se non se la facessero? Non riuscirebbero meglio? - Senza dubbio. - Forse perché, Trasimaco, l'ingiustizia provoca rivolte, odii e lotte reciproche, e la giustizia concordia e amicizia: non è vero? - E sia!, ammise, tanto per non dissentire da te... - E fai bene, mio eccellente amico. Dimmi ora: se funzione dell'ingiustizia è quella di far sorgere odio dovunque si trovi, quando nasca in liberi e schiavi non farà anche che abbiano a odiarsi a vicenda, a contrastarsi e a essere incapaci di agire in comune e [e] d'accordo? - Senza dubbio. - E che avverrà se nasce in due persone? Non dissenteranno, non si odieranno e non saranno nemiche tra loro così come lo saranno dei giusti? - Saranno nemiche, disse. - E se, mio ammirevole amico, nasce nell'intimo di un solo individuo, perderà il suo potere o lo conserverà ugualmente? - Ammettiamo che lo conservi ugualmente, rispose. - Non è forse evidente che, qualunque sia il soggetto in cui nasce, stato o nazione o esercito o altro consorzio civile, il potere [352a] da lei posseduto è tale che prima rende quel soggetto incapace di agire d'accordo con se stesso suscitandovi contrasti e dissensi? e poi lo riduce anche nemico e di se stesso e di ogni suo opposto, cioè di chi è giusto? Non è così? - Senza dubbio. - E se si trova in un solo individuo, provocherà, credo, tutti quegli effetti che la sua natura le fa produrre: prima lo renderà incapace di agire, per i contrasti e le discordie che saranno in lui; poi nemico e di se stesso e dei giusti. Non è vero? - Sì. - Ma, mio caro, giusti non sono anche gli dèi? - E va bene! [b] ammise. - Perciò, Trasimaco, l'ingiusto sarà pure nemico degli dèi, e il giusto loro amico. - Pàsciti delle tue parole, rispose, e sta di buon animo. Per conto mio non ti farò opposizione, per non riuscire antipatico ai presenti. - Sù!, dissi, completami il banchetto continuando a rispondermi come adesso. Si è detto che i giusti appaiono più sapienti, migliori e più capaci di agire, e che gli ingiusti non riescono a fare alcuna azione in accordo reciproco. [c] Anzi, anche quando parliamo di persone che pur essendo ingiuste hanno talvolta compiuto qualche solida impresa in

comune e reciproco accordo, ecco che non diciamo punto la verità: perché se fossero state totalmente ingiuste, non si sarebbero reciprocamente risparmiate. E' chiaro che doveva esserci in loro un po' di giustizia e che questa impediva che si facessero a vicenda ingiustizia, pur facendola nel contempo agli avversari: è per questa giustizia che hanno agito come hanno agito. E quando l'ingiustizia le spinse alle loro ingiuste azioni, erano perverse soltanto a metà: perché chi è perverso da capo a piedi e assolutamente ingiusto, è anche assolutamente incapace di agire. La questione sta dunque in questi termini, per [d] quello che ne comprendo, non come tu la ponevi in principio. Dobbiamo poi esaminare se i giusti vivono meglio e sono più felici degli ingiusti, cosa che ci eravamo ripromessi di prendere in esame in un secondo tempo. Ora, a mio giudizio, da quello che si è detto, tali appaiono fin da adesso. Ma la questione va esaminata ancora meglio. Non si tratta di una cosa senza importanza, ma della norma di vita che occorre adottare. - Ebbene, esamina, disse. - Sto facendolo, risposi. Dimmi: esiste secondo te una [e] funzione propria del cavallo? - Secondo me, sì. - Ora, come funzione di un cavallo o di un altro essere od oggetto qualunque non potrai tu quello che si può fare esclusivamente o meglio di tutto per suo mezzo? - Non comprendo, disse. - Allora così: potresti tu vedere con organi diversi dagli occhi? - No certamente. - E udire con organi diversi dalle orecchie? - No davvero. - Non sarebbe dunque giusto dire che queste sono le funzioni di tali organi? - Senza dubbio. [353a] - E un tralcio di vite lo potresti potare con un coltello o con un trincetto o con vari altri strumenti? - Come no? - Ma con nessuno, credo, tanto bene quanto con la roncola che è fabbricata apposta. - E' vero. - Non dovremo dunque considerare questa la funzione della roncola? - Sì.

XXIV. - Adesso, a mio avviso, potrai meglio comprendere la domanda di poco fa, quando cercavo di sapere se la funzione di ciascuna cosa consistesse in ciò che essa sola può compiere, o, comunque, meglio di ogni altra. - Certo che lo comprendo, disse, e secondo me la funzione [b] di ciascun oggetto consiste in questo. - Bene, ripresi. E non credi che a ogni cosa cui sia propria una funzione sia propria pure una virtù? Torniamo agli esempi di prima: c'è, diciamo, una funzione propria degli occhi? - C'è. - E non c'è allora anche una loro virtù? - Sì, anch'essa. E c'è una funzione propria delle orecchie? - Sì. - E dunque anche una virtù? - Sì, anch'essa. E non è così

per tutte le altre cose? [c] - Così. - Ebbene, potrebbero mai gli occhi compiere bene la loro funzione se al posto della virtù loro propria avessero un vizio? - E come potrebbero?, rispose. Probabilmente tu parli della cecità al posto della vista. - Quale sia la loro virtù, feci io, non importa. Non è ancora questo che ti domando: ti chiedo invece se i soggetti che svolgono una certa funzione la svolgeranno bene con la virtù loro propria e male con il vizio. - E' vero quello che dici, ammise. - E anche le orecchie, private della loro virtù, non compiranno male la loro funzione? - Senza [d] dubbio. - E per tutte le altre cose consideriamo valido lo stesso discorso? - Mi sembra di sì. - Sì, esamina ancora questo punto. Non c'è una funzione dell'anima che non potresti compiere con nessun'altra tra le cose che sono? Questa per esempio: sorvegliare, governare, deliberare e tutte le attività consimili, c'è altri cui potremmo a buon diritto affidarle se non all'anima? e potremmo non dirle proprie di essa? No, non c'è altri. - E vivere? Non è, diremo, funzione propria dell'anima? - Sì, in modo particolare, rispose. C'è allora, possiamo dire, anche una virtù dell'anima? Possiamo dirlo. - Ora, [e] Trasimaco, potrà mai l'anima compiere bene le sue funzioni, se viene privata della virtù che le è propria? O è impossibile? - Impossibile. - Un'anima, cattiva deve per forza governare e sorvegliare male, e un'anima buona compiere bene tutto questo. - Per forza. - Ora, non abbiamo convenuto che virtù dell'anima è la giustizia e vizio l'ingiustizia? - Sì, l'abbiamo convenuto. - Perciò l'anima giusta e l'uomo giusto vivranno bene, e l'ingiusto male. - E' evidente, disse, dal tuo discorso. [354a] - D'altra parte chi vive bene è beato e felice, chi non vive bene l'opposto. - Come no? - Quindi il giusto è felice e l'ingiusto infelice. - Ammettiamolo, disse, - Non v'è però profitto a essere infelici, mentre c'è a essere felici. - Come no? - Mai dunque, benedetto Trasimaco, l'ingiustizia dà più profitto della giustizia. - Ebbene, Socrate, disse, sia questo il tuo banchetto per le Bendidie. - Il merito è tuo, Trasimaco, risposi; perché ti sei fatta dolce con me e hai smesso di strapazzarmi. [b] Tuttavia non ho banchettato proprio bene: per colpa mia, non tua! Ho fatto come quei golosi che arraffano e assaggiano le portate man mano che vengono servite, prima di avere assaporata bene la precedente. Così, a mio parere, prima ancora di aver trovato la soluzione al problema di quello che è la giustizia, l'ho lasciato perdere e mi sono messo anch'io a esaminare se è vizio e ignoranza o, sapienza e virtù. Quando poi si finì coi dire che l'ingiustizia offre maggior profitto della giustizia, non ho saputo trattenermi dal passare da

quell'argomento a questo. E così, dopo tutto [c] il nostro grande discorrere, mi succede ora di non saperne nulla; e se non so quello che è la giustizia, ancora meno saprò se è o non è una virtù, e se chi l'ha in sé è o non è felice.

LA REPUBBLICA II

SOMMARIO

Intervento di Glaucone: ci sono tre specie di beni, quelli che si desiderano per se stessi, quelli che si desiderano e per se stessi e per i vantaggi che procurano, e quelli, infine, che si desiderano non per se stessi ma solo per i vantaggi che procurano. In quale dei tre gruppi è da porre la "giustizia"? Secondo Socrate nel secondo, ma secondo l'opinione comune, di cui Glaucone si fa portavoce, nel terzo (I 357a-358a). Teoria che Glaucone intenzionalmente espone a sostegno delle tesi di Trasimaco: la natura e l'origine della giustizia va ricercata nel tentativo di trovare una via di mezzo tra ciò che per natura è meglio e desiderato da tutti (fare ingiustizia senza pagarne la pena) e ciò che è peggio e aborrito (subire ingiustizia senza potersi vendicare) (II 358a-359b). Anche la favola dell'anello di Gige conferma che chiunque è pronto a commettere ingiustizia e che, se non lo fa, è solo per timore delle conseguenze (III 359b-360d). Per risolvere la questione bisogna aver chiara, in tutti i suoi aspetti, la figura dell'uomo completamente ingiusto e quella dell'uomo completamente giusto (IV 360e-361d). Appare allora evidente che il giusto sia una vita infelice e l'ingiusto una vita felice (V 361d-362c). Intervento di Adimanto, anche questo volutamente in appoggio alle tesi di Trasimaco: la giustizia, o meglio la reputazione di uomo giusto, è lodata solo per i beni che essa procura, sia in questo mondo che nell'altro (VI 362d-363e). In realtà l'opinione dei più e quella dei poeti rafforzano la convinzione che la giustizia è difficile e gravosa mentre l'ingiustizia è facile e piacevole, e che gli dèi possono essere indotti all'indulgenza con preghiere e sacrifici (VII

363e-365a). Di un incoraggiamento all'ingiustizia, purché sia mascherata da giustizia e accompagnata da preghiere e sacrifici agli dèi (VIII 365a-366b). Salvo rarissima eccezioni, nessuno è volontariamente giusto. Perciò Socrate, anziché esaltare la superiorità della giustizia sull'ingiustizia, dimostri quale è l'effetto dell'una e quale quello dell'altra, ciascuna per sé, e poi che la giustizia è un bene e l'ingiustizia un male (IX 366b-367e). Dopo aver elogiato Glaucone ed Adimanto, Socrate propone di ricercare che cosa è la giustizia in un quadro più ampio, e perciò anche più facile ad esaminare, di quello del singolo individuo: cioè nello stato (X 367e-369b). La nascita dello stato deriva dalla circostanza che nessuno basta a se stesso, ma ha molti bisogni: cibo, abitazione, vestiario. La prima organizzazione dello stato è basata sul fatto che i compiti vengono divisi nel senso che ciascuno faccia quella sola cosa per cui ha attitudine: le varie categorie di artigiani e commercianti necessari alla prima organizzazione dello stato (XI 369b-371b). Socrate completa questa raffigurazione dello stato semplice e primitivo: le categorie dei commercianti e dei mercenari (XII 371b-372c). Glaucone richiede uno stato più civile e più ricco di comodità: ma ciò implica un ampliamento dello stato e delle categorie dei cittadini (XIII 372c-373d). Questo ampliamento implica a sua volta la guerra e quindi, per il principio già fissato, un'apposita categoria di cittadini che si dedichi alla guerra e alla difesa dello stato: i guardiani (XIV 373d-374d). Qualità richieste per svolgere il compito di guardiano: mitezza ed animosità; analogia con il cane da guardia di nobile razza (XV 374d-375e). Il guardiano dovrà essere anche filosofo: desideroso e capace di apprendere chi è amico e chi non lo è. Il problema dell'educazione dei guardiani (XVI 375e-376e). Educazione "musicale" ed educazione ginnica. Bisogna eliminare dall'educazione musicale tutte quelle favole mitiche, narrate dai poeti, che sono false e deformano l'immagine degli dèi e degli eroi, presentandoli succubi di ogni vizio e malvagità (XVII 376e-378e). Bisogna che le favole poetiche rappresentino la divinità quale realmente è. La prima legge: la divinità è buona

e perciò causa solo dei beni e non dei mali (XVIII 378e-379e). La seconda legge: la divinità non si trasforma e le sue pretese metamorfosi sono un disconoscimento della sua perfezione (XIX 379e-381b). Ancora su questa legge. Gli dèi non ingannano né commettono falsità (XX 381b-382c). Ancora sul fatto che gli dèi non commettono falsità. Divieto per i poeti di presentare gli dèi come ingannatori e menzogneri (XXI 382c-383c).

[357a] I. Con questo credevo di avere finito di parlare, ma, sembra, non si era che al preludio. Perché Glaucone, sempre coraggioso com'è con chiunque, anche allora non approvò la rinuncia di Trasimaco e: - Socrate, disse, ti contenti di averci apparentemente persuasi? o preferisci [b] persuaderci davvero che il giusto è in ogni caso migliore dell'ingiusto? - Questo io vorrei, risposi, se lo potessi. - Però non lo fai, riprese. Dimmi: esiste secondo te un bene che saremmo lieti di possedere perché ci è caro per sé, e non perché bramiamo i vantaggi che ne conseguono? Di tal modo sono il provare gioia e tutti quegli innocui piaceri che non comportano nulla in futuro se non la gioia di provarli. - Sì, dissi, secondo me un simile bene esiste. - Ancora., c'è un bene che amiamo per se stesso [c] e per i suoi vantaggi, come ad esempio avere intelligenza, vista e salute? Questi beni, a mio avviso, ci sono cari per tutte due le ragioni. - Sì, risposi. - E non vedi, riprese, che esiste una terza specie di beni, come fare ginnastica, essere curati in caso di malattia, esercitare la medicina e praticare le altre attività rivolte a far denari? Tutto questo, dobbiam dirlo, ci costa fatica e pure ci è utile; e noi siamo lieti di possederlo non per se stesso, [d] ma per le mercedi e gli altri suoi vantaggi. - Esiste sì, ammisi, anche questa terza specie di beni. E con ciò? - E in quale poni la giustizia? chiese. - Nella migliore, [358a] credo, dissi; quella che chi aspira alla felicità deve amare per se stessa e per i vantaggi che comporta. - Non è certo così che pensa la gente comune, rispose. La pongono nella specie dei beni che costano fatica, di quei beni che si devono praticare per avere mercede e buona reputazione, ma che per se stessi sono da evitare come molestia.

II. - So, ripresi, che pensano così, anzi è un pezzo che Trasimaco la critica per questo, mentre esalta l'ingiustizia. Ma io, si vede, sono uno piuttosto tardo a capire. [b] - Via!, rispose, ascolta anche me per vedere se la tua opinione coincide con la mia. Secondo me Trasimaco, come una serpe, si è lasciato incantare da te troppo presto, mentre io non sono ancora soddisfatto né dell'una né dell'altra dimostrazione. Ho una grande voglia di sentire che cosa sono giusto e ingiusto, e che potere hanno per sé quando sono dentro nell'anima e lasciamo perdere le mercedi e i vantaggi esteriori. Procederò quindi, così, se sei d'accordo: riprenderò dal principio il discorso di Trasimaco [c] e dirò

prima che cosa è la giustizia e quale la sua origine secondo l'opinione comune; poi che tutti quelli che la praticano lo fanno loro malgrado, perché costretti, non perché la credano un bene; infine che questa loro condotta è naturale perché secondo loro è assai migliore il modo di vivere dell'ingiusto che quello del giusto. E' vero, Socrate, che io non la penso così, pure sono dubbioso perché mi sento rintronare le orecchie delle parole di Trasimaco e di innumerevoli altri, mentre non ho ancora sentito nessuno [d] dire della giustizia, come vorrei io, che è migliore dell'ingiustizia. E ora vorrei appunto udire l'elogio della giustizia per se stessa e ho piena fiducia di poterlo ascoltare da te. Mi sforzerò quindi di cantare le lodi della vita ingiusta e così ti indicherò in che modo, a mia volta, voglio sentire da te il biasimo dell'ingiustizia e la lode della giustizia. Vedi se ti garba ciò che dico. - Perfettamente, risposi; che altro soggetto può esserci che una persona di senno preferisca trattare più spesso nella sua conversazione? [e] - Parli benissimo, disse. Ascolta ora il primo argomento, che cosa è la giustizia e quale la sua, origine. Dicono che commettere ingiustizia è per natura un bene e subirla un male; e che v'è più male a subirla che bene a commetterla. Sicché quando gli uomini si fanno reciprocamente ingiustizia e provano il male e il bene, coloro [359a] che non sono capaci di evitare l'uno e di ottenere l'altro ritengono vantaggioso venire a un accordo, di non farsi a vicenda ingiustizia. E così hanno cominciato a porre leggi e a fare patti tra loro; e hanno dato nome di legittimo e giusto a ciò che è stabilito dalla legge. Questa è dunque per essi l'origine della giustizia, questa la sua essenza: e sta in mezzo tra il meglio (che consiste nel commettere ingiustizia senza pagarne la pena) e il peggio (che consiste nel ricevere ingiustizia senza potersi vendicare). Perciò, essendo in mezzo a questi due estremi, la giustizia non è amata come [b] bene, ma tenuta in onore perché manca la forza di commettere ingiustizia. Giacché chi potesse commetterla e fosse un vero uomo, certo non s'accorderebbe mai con alcuno in questo patto, di non farsi a vicenda ingiustizia. Sarebbe pazzo ad agire così. Questa dunque e così fatta è, Socrate, la natura della giustizia, e tale è la sua origine, come almeno si narra.

III. Però anche coloro che praticano la giustizia lo fanno malvolentieri e solo perché sono incapaci di commettere ingiustizia. Ce ne renderemmo perfettamente conto se immaginassimo [c] un caso come questo: concediamo a tutti e due, al giusto e all'ingiusto, di fare

qualunque cosa vogliano, poi seguiamoli e osserviamo dove ciascuno sarà tratto dal suo desiderio. Cogliremo il giusto nell'atto di dirigersi verso la medesima mèta dell'ingiusto, spinto dalla voglia di soverchiare altrui, cosa che tutti per natura ricercano come un bene e da cui s'astengono solo perché la legge li costringe a rispettare l'uguaglianza. La facoltà di cui parlo è questa qui, di disporre del potere che si dice abbia [d] avuto un tempo Gige, l'antenato del Lidio. Costui era pastore alle dipendenze del principe che governava allora la Lidia. Ora, in séguito a un nubifragio e a una scossa tellurica la terra si squarciò per un certo tratto producendo una voragine nel luogo dove egli pascolava l'armento. A quella vista, pieno di stupore, discese nella voragine e oltre alle meraviglie di cui narra la fiaba scorse un cavallo bronzeo, cavo, provvisto di aperture. Vi si affacciò e vide giacervi dentro un cadavere di proporzioni, a quanto pareva, sovrumane, senza nulla addosso se non un aureo [e] anello alla mano. Glielo prese e se ne tornò fuori. Quando, come di consueto, si fece la riunione dei pastori per inviare al re il rapporto mensile sulle greggi, si presentò pure lui con l'anello. Ed ecco che, mentre se ne stava seduto insieme con gli altri, girò per caso il castone dell'anello verso la propria persona, dalla parte interna della mano, [360a] e con ciò divenne invisibile a quelli che gli erano seduti accanto, sì che scorrevano di lui come se se ne fosse andato. Ed egli se ne meravigliava e continuava a gingillarsi con l'anello, finché ne girò il castone dalla parte esterna; e con ciò tornò visibile. Ripensando al caso, seguitò a fare prove con l'anello per controllarne questo potere e gli succedeva ogni volta di diventare invisibile. se girava il castone verso l'interno, visibile se verso l'esterno. Come se ne rese conto, subito brigò per essere uno dei messi da [b] inviare al re e quando giunse da lui, gli sedusse la moglie e con il suo aiuto lo assalì e l'uccise. E così conquistò il potere. Supponiamo ora che ci siano due di tali anelli e che l'uno se lo infili il giusto e l'altro l'ingiusto. In tal caso non ci sarebbe nessuno, si può credere, tanto adamantino da restare giusto e da avere la forza di astenersi dal toccare la roba d'altri, quando gli si offrisse la possibilità di asportare dal mercato impunemente ciò che più gli piacesse, di entrare [c] nelle case e di unirsi a chi volesse, di ammazzare o liberare dalle catene chi desiderasse, e di fare ogni cosa come un dio tra gli uomini. Così facendo non si comporterebbe diversamente dall'altro: ambedue moverebbero alla medesima mèta. E questa, si potrà dire, è la prova decisiva che nessuno è giusto di proposito, ma in quanto vi è costretto: ciò perché nel suo intimo

nessuno considera un bene la giustizia, ch  anzi ciascuno, dove crede di poterlo fare, commette ingiustizia. Privatamente ogni uomo giudica assai pi  vantaggiosa l'ingiustizia che la giustizia. E [d] ha ragione: cos  almeno dir  chi sostenga tale principio. Supponiamo che uno disponga di una simile facolt  e tuttavia non consenta mai a commettere un'ingiustizia e a toccare la roba d'altri: quanti venissero a saperlo lo giudicherebbero ben disgraziato e sciocco. Eppure nei loro conversari lo loderebbero, pronti per  a ingannarsi l'un l'altro, tanta   la paura di soffrire una ingiustizia. Cos  stanno le cose.

[e] IV. Veniamo ora al giudizio sulla vita degli individui in questione. Potremo darlo bene se li terremo separati, l'uno nel colmo della giustizia, l'altro dell'ingiustizia; altrimenti no. E il nostro criterio sar  questo, di non sminuire in nulla n  l'ingiustizia dell'ingiusto n  la giustizia del giusto, e di considerarli ambedue perfetti nel loro sistema di vita. E anzitutto lasciamo agire l'ingiusto come gli abili artigiani: per esempio un valente pilota o medico   ben conscio delle possibilit  dell'arte sua e cos  si mette a fare ci  [361a] che   possibile lasciando stare l'impossibile; e se con tutto ci  qualche volta si sbaglia, ha modo di riprendersi. Cos  anche l'ingiusto, se vuole esserlo in maniera perfetta, deve attendere attentamente ai propri atti d'ingiustizia, senza farsi scoprire. Chi viene sorpreso,   da ritenersi una persona dappoco: il colmo dell'ingiustizia consiste nel dare l'impressione di essere giusto, senza per  esserlo. Dobbiamo quindi permettere al perfetto ingiusto la pi  perfetta ingiustizia, senza togliergli nulla, e lasciarlo commettere le maggiori ingiustizie e procurarsi la pi  alta [b] fama di giustizia; e potersi riprendere, se fa qualche sbaglio. Lasciamo che abbia abbastanza doti oratorie per esercitare persuasione, se   denunciato per uno dei suoi atti ingiusti; che usi la violenza ogni volta che occorre, adoperando coraggio e forza e sfruttando appoggio di amici e denaro. Ora di contro a questo individuo immaginiamo di mettere il giusto, un uomo semplice e d'animo nobile, che, per usare le parole di Eschilo, non voglia sembrare, ma essere onesto. Dico che non deve sembrare, perch  [c] se sembrer  giusto, sar  per questo che ricever  onori e doni: e sar  allora incerto se tale egli sia per la sua giustizia o per i doni e gli onori. Si deve dunque spogliarlo di tutto meno che della giustizia e porlo nella condizione opposta del primo. E anche se non commette ingiustizia alcuna, abbia pure la maggiore fama d'ingiusto. La sua giustizia rester  provata se non si lascer 

piegare dalla cattiva fama e dalle conseguenze che ne derivano. Proceda anzi incrollabile sino alla morte e dia pure l'impressione per tutta la [d] vita di essere ingiusto anche se in realtà è giusto, affinché, giunti ambedue rispettivamente al limite estremo della giustizia e dell'ingiustizia, si possa giudicare chi di loro è più felice.

V. - Caspita!, feci io, con quanta energia, caro Glaucone, vai ripulendo da ogni scoria, come fossero statue, questi nostri due uomini per farceli poi giudicare! - Faccio tutto il possibile, rispose. Ora, se tale è la loro natura, non credo più tanto difficile descrivere quale vita attende [e] l'uno e l'altro. Perciò diciamolo. E se anche le nostre parole saranno un po' grossolane, non dovrai credere, Socrate, che sia io a parlare, bensì chi esalta l'ingiustizia anziché la giustizia. E diranno che se è così come l'ho descritto, il giusto verrà flagellato, torturato, gettato in ceppi, avrà [362a] bruciati gli occhi e infine, dopo avere sofferto ogni sorta di mali, verrà impalato. Riconoscerà così che si deve volere non essere giusti, ma soltanto sembrarlo. E le parole di Eschilo assai meglio s'addicevano all'ingiusto. Diranno che l'ingiusto, poiché attende a cosa vera e non vive per l'apparenza, vuole in realtà non sembrare, ma essere ingiusto

[b] *con la mente frutto traendo dal solco profondo, donde germogliano i propositi saggi;*

ossia anzitutto dominare lo stato, per la sua fama di giustizia, poi prendere la moglie che desidera, dare in spose le figlie a chi vuole, contrarre relazioni e società con chi gli pare e inoltre ricavare utile e guadagno dalla mancanza di scrupoli a commettere ingiustizia. Se poi scende in lizza in questioni private e pubbliche, prevale e soverchia i nemici e soverchiandoli li danneggia mentre s'arricchisce e beneficia [c] gli amici. Fa sacrifici e dedica doni votivi agli dèi in grande copia e con sfarzo e assai più del giusto se ne cattiva il favore, come quello degli uomini che desidera; sicché, con ogni verosimiglianza, a lui più che al giusto spetta anche essere più caro agli dèi. E così possono dire, Socrate, che dèi e uomini riservano all'ingiusto vita migliore che al giusto.

[d] VI. Questo disse Glaucone. E io stavo pensando a una risposta,

quando il fratello suo Adimanto prese a dire: - Non crederai mica, Socrate, che basti avere trattato così della questione? - E che altro vorresti? chiesi. - Non s'è trattato, rispose, il punto fondamentale. - Ebbene, ripresi io, conforme al proverbio, fratello assista fratello. E così, se il nostro Glaucone mostra qualche sua debolezza, dàgli man forte. Basta però ciò che ha detto per avere ragione di me e rendermi impossibile soccorrere [e] la giustizia. - Sciocchezze! egli disse. Ma senti ancora questo: ché dobbiamo esaminare attentamente anche le proposizioni opposte a quelle di cui s'è fatto portavoce Glaucone, le proposizioni che esaltano la giustizia e biasimano l'ingiustizia. Ciò perché risulti più chiaro quello che a mio avviso vuole dire Glaucone. E così i padri e tutti [363a] quelli che hanno cura di qualcuno, ammonendo dicono che bisogna essere giusti, ma non elogiano la giustizia per se stessa, bensì la buona reputazione che ne deriva: e questo perché per tale apparenza di giustizia la buona fama ottenga loro cariche pubbliche e matrimoni e tutti quei vantaggi che poco fa Glaucone ha elencati e che vengono al giusto per la sua buona reputazione. Costoro però ampliano ulteriormente gli effetti della buona fama, perché mettono in campo la considerazione in cui gli dèi tengono il giusto e così possono parlare di beni copiosi che gli dèi, come essi dicono, concedono ai pii. Così affermano il valente Esiodo e Omero. Il primo dice che per i giusti [b] gli dèi fanno sì che le querce

producano ghiande in cima e api nel mezzo e dai velli sian gravate le pecore lanose

e molti altri beni di questo genere. Simili sono le parole del secondo:

come di un re perfetto che per tema, degli dèi alta tiene la giustizia; [c] per lui orzo e biade produce la terra negra, carichi di frutta sono gli alberi, di continuo figliano le pecore e offre pesci il mare.

Museo e il figlio suo, in nome degli dèi concedono ai giusti beni ancora più splendidi: nel loro racconto li menano nell'Ade, li fanno giacere a mensa, preparano il banchetto dei pii e da allora per sempre li fanno vivere inghirlandati [d] ed ebbri, ritenendo un'ebbrezza

eterna il più bel premio di virtù. Altri allargano anche al di là di questi i premi che concedono gli dèi: perché, dicono, la persona pia e fedele ai giuramenti lascia dopo di sé i figli dei figli e tutta una schiatta. Questi e altri simili elogi essi rivolgono alla giustizia. Invece giù nell'Ade, nel fango, seppelliscono gli empi e ingiusti, e li obbligano a portare acqua in [e] un setaccio, e danno loro trista fama ancora da vivi; e applicano agli ingiusti quei castighi che Glaucone ha elencati parlando dei giusti che passano per ingiusti, senza saperne dire altri. Ecco dunque come lodano i giusti e biasimano gli ingiusti.

VII. E considera ancora, Socrate, un'altra specie di discorsi sulla giustizia e sull'ingiustizia, quelli della gente [364a] comune e dei poeti. Tutti a una voce conclamano che la temperanza e la giustizia sono belle, sì, ma difficili e gravose; l'intemperanza e l'ingiustizia dolci e facili a conseguire, brutte soltanto per l'opinione e la legge. Dicono che gli atti ingiusti sono in genere più vantaggiosi dei giusti, e sono propensi a ritenere felici e a onorare in pubblico e in privato i malvagi ricchi o in altro modo potenti e a guardare dall'alto in basso e a sprezzare coloro che siano comunque [b] deboli e poveri, pur riconoscendoli migliori degli altri. I più strani di tutti sono poi i discorsi che si fanno sugli dèi e sulla virtù: dicono che gli dèi hanno riservato sciagure e vita cattiva a molti uomini buoni, e ai cattivi invece un destino opposto. Ciarlatani e indovini si presentano alle porte dei ricchi e li convincono che con sacrifici e incantesimi hanno ottenuto dagli dèi il potere di rimediare con giochi e feste all'eventuale ingiustizia di uno, l'abbia [c] commessa lui in persona o uno dei suoi antenati; - e che se uno vuol fare del male a un nemico, potrà con poca spesa nuocere al giusto come all'ingiusto a mezzo di determinate evocazioni e magici legami, perché, dicono, persuadono gli dèi a servirli. E per tutti questi discorsi invocano la testimonianza dei poeti, mostrando alcuni come è facile incorrere nella colpa:

alla colpa è facile arrivare, anche a schiere: [d] piana è la via e vicina assai la sua dimora; ma innanzi alla virtù sudore han posto gli dèi

strada lunga, aspra e scoscesa; altri chiamando Omero testimone della persuasione esercitata dagli uomini sugli dèi, perché anch'egli disse:

piegansi per preghiera perfino gli dèi; [e] con sacrifici, dolci voti, libagioni e grasse offerte gli uomini li pregano e fanno mutar d'avviso, quando qualcuno trasgredisca e cada in peccato.

Citano poi una grande serie di libri di Museo e di Orfeo, stirpe, dicono, di Selene e delle Muse, e su questi libri regolano i loro sacrifici. E persuadono non solo i singoli, ma anche gli stati che sia i vivi sia i morti hanno modo di essere assolti e purificati da atti d'ingiustizia a mezzo di [365a] sacrifici e piacevoli giochi cui danno il nome di iniziazioni che ci liberano dalle pene dell'al di là, mentre tremendi castighi attendono chi non fa sacrifici.

VIII. Tutte queste cose, continuò, tali e tanto grandi, si dicono, caro Socrate, circa la virtù e il vizio e circa la stima che ne hanno uomini e dèi. Ora, a nostro avviso, che effetto farà l'ascoltarle sulle anime dei giovani? Intendo quei giovani che sono felicemente dotati, e capaci, come se si gettassero a volo su ogni cosa che si dice, di ragionarvi su e di dedurne come deve essere un uomo e che via deve [b] percorrere per passare la vita nel modo migliore. Verosimilmente dirà a se stesso, con Pindaro, il verso famoso "Con la giustizia o con gli obliqui inganni più alto muro dovrò io salire" e passare così la vita, rinserrato entro una barriera? A quanto si dice, se io sono giusto pur senza sembrarlo, non me ne viene vantaggio alcuno, bensì evidenti pene e castighi. Se invece sono ingiusto, purché goda fama di giusto, mi si annunzia una vita degna di un dio. [c] Ora, come mi dimostrano i sapienti, "l'apparenza s'impone a forza anche sulla verità" ed è il fattore decisivo della felicità. Qui dunque mi devo totalmente rivolgere e, come vestibolo e facciata, tracciare tutt'intorno una illusoria prospettiva di virtù, ma dietro trascinare l'astuta e versatile volpe del sapientissimo Archiloco. "Però - mi si può obiettare - non è facile essere cattivi e non farsi mai scoprire". Ma nessun'altra grande iniziativa - risponderemo [d] - è senza inconvenienti; pure, se miriamo alla felicità, questa è la nostra strada, quale la tracciano i nostri discorsi. Per non farci scoprire organizzeremo congiure e consorterie; né mancano poi maestri di persuasione che insegnano i modi di ben parlare nelle piazze e nei tribunali. Con questi mezzi ora persuaderemo ora ricorreremo alla forza e così soverchieremo gli altri senza pagarne la pena. "Ma non si può rimanere celati agli dèi né

usare con loro la violenza". E se essi non esistono o non si danno pensiero delle cose umane, dovremo essere noi a preoccuparci di non [e] farci scoprire? E se invece esistono e hanno cura di noi, la conoscenza che ne abbiamo non ci viene da altro se non dalla tradizione orale o dalle leggende e dai poeti autori di genealogie. Ma sono proprio questi poeti a dirci che gli dèi si lasciano persuadere, con sacrifici, dolci preghiere e offerte a mutare d'avviso. A questi poeti si deve prestar fede o su ambedue i punti o su nessuno; e se si deve farlo, dobbiamo commettere ingiustizie e poi fare sacrifici adoperando [366a] i beni male acquistati. Se saremo giusti, resteremo impuniti dagli dèi, ma perderemo i guadagni derivanti dall'ingiustizia; se ingiusti, guadagneremo e, pur colpevoli di prevaricazioni e di errori, con preghiere persuaderemo gli dèi sì da cavarcela senza castighi. "Ma le ingiustizie commesse in questo mondo le sconteremo nell'Ade, noi stessi o i figli dei figli". E l'altro calcolando risponderà: "Mio caro, molto possono a loro volta le cerimonie di iniziazione e gli dèi liberatori". Così attestano gli [b] stati più grandi e i figli di dèi che sono diventati poeti e interpreti degli dèi: essi dichiarano che le cose stanno così.

IX. Ora per qual motivo dovremo ancora preferire la giustizia alla somma ingiustizia, se riuscendo ad attuare l'ingiustizia e a celarla sotto un'ingannevole veste esteriore, potremo poi agire a nostro talento da vivi e da morti nei nostri rapporti con gli dèi e con gli uomini, come va dicendo la gente comune e più autorevole? Teniamo presente tutto ciò che s'è detto, Socrate, e chiediamoci con che [c] mezzo chi disponga di un potere che gli venga dal suo spirito o dal denaro o dal suo fisico o dalla nobile nascita può indursi a rispettare la giustizia, anziché mettersi a ridere quando ne senta le lodi. Del resto se uno è capace di provare la falsità delle nostre parole e riconosce come massimo bene la giustizia, sente molta indulgenza e non s'adira con gli ingiusti. Sa bene però che, salvo il caso di chi per una sua divina natura prova ripugnanza a commettere ingiustizia, o per essere giunto alla scienza se ne [d] astiene, degli altri nessuno è giusto perché lo voglia, ma biasima gli atti di ingiustizia soltanto per viltà o vecchiaia o qualche altra debolezza, perché insomma è incapace di farli. E che sia così è chiaro: il primo di tali individui cui si presenti la possibilità di commettere ingiustizia è il primo a commetterla nella misura che può. Di tutto questo non v'è altro

motivo se non quello che ha dato l'avvio a tutta la presente nostra discussione con te, Socrate, e che si può esprimere così: "Illustre amico, tra tutti voi che vi dite [e] esaltatori della giustizia (a cominciare dagli eroi primitivi dei quali rimangano discorsi per finire agli uomini dei nostri tempi) nessuno mai biasimò l'ingiustizia né lodò la giustizia per ragioni diverse dalla reputazione, dagli onori e dai doni che ne conseguono. Ma nessuno mai, né in poesia né in prosa, ha indagato abbastanza qual è l'effetto della giustizia e dell'ingiustizia, ciascuna considerata per sé e per il suo potere, dentro l'anima di chi la possiede, nascosta agli dèi e agli uomini; né ha dimostrato con il suo discorso che l'ingiustizia è il maggiore di tutti i mali dell'anima, la giustizia invece il massimo bene. Se in questo [367a] senso aveste parlato voi tutti fin dall'inizio e di ciò ci aveste convinti fin da giovani, non ci saremmo sorvegliati a vicenda per impedire l'ingiustizia, ma ciascuno sarebbe stato il migliore guardiano di sé, perché avrebbe avuto paura di trovarsi per la sua ingiustizia a coabitare con il maggiore dei mali". Così, Socrate, e forse ancora più di così potrebbero dire Trasimaco o altri sulla giustizia e sull'ingiustizia, ma cadrebbero, a mio giudizio, in una grossolana confusione dei loro poteri. Io invece, a parlarti con [b] piena franchezza, desidero sentire da te tutto l'opposto ed è per questo che mi impegno quanto posso nella mia esposizione. Non limitarti a dimostrarci con il tuo discorso che la giustizia è superiore all'ingiustizia, ma dimostra quale è l'effetto dell'una e quale quello dell'altra, ciascuna per sé, rispettivamente sul giusto e sull'ingiusto; e poi che l'ingiustizia è un male, la giustizia un bene. E prescindi dall'opinione, come ha raccomandato Glaucone. Ché se in un caso come nell'altro non prescinderai dall'opinione vera, e vi aggiungerai la falsa, dovremo dire che tu lodi non la giustizia, ma il sembrare giusti, e che biasimi non l'ingiustizia, ma [c] il sembrare ingiusti; e che esorti all'ingiustizia occulta, in pieno accordo con Trasimaco che la giustizia ridonda a bene per gli altri, a utile del più forte, mentre l'ingiustizia è utile e vantaggiosa a se stessa, ma nociva per il più debole. Ora, tu hai convenuto che la giustizia appartiene ai massimi beni, quelli che merita possedere sì per le loro conseguenze, ma assai di più per loro stessi: così ad esempio, [d] vedere, udire, avere intelligenza e buona salute e tutti quegli altri beni che hanno un genuino valore in grazia della loro propria natura, indipendentemente dall'opinione. Perciò devi lodare la giustizia per i vantaggi che offre per se stessa a chi la detiene, così come gli reca danno l'ingiustizia. E lascia ad altri di

lodare le mercedi e le opinioni che la giustizia procura, perché da altri io sopporterei di sentir lodare la giustizia e criticare l'ingiustizia in questo modo, ed esaltare e biasimare le opinioni e le mercedi che esse procurano; ma da te, no, non lo sopporterei, a meno che non me l'ordinassi proprio tu, perché tutta la vita tu [e] hai trascorso a esaminare solamente questo problema. Non limitarti dunque a dimostrare con il tuo discorso che la giustizia è superiore all'ingiustizia, ma dimostra anche quale effetto abbiano l'una e l'altra, per se stesse, su chi le possiede, restino o non restino celate agli dèi e agli uomini; e poi che l'una è un bene, l'altra un male.

X. Io, che sempre avevo ammirato la natura di Glaucone e di Adimanto, tanto più allora, udito tal discorso, [368a] me ne compiacqui e dissi: - Figli di un uomo ben noto, non ha fatto male l'amante di Glaucone a cominciare così l'elegia in vostro onore quando gloriosamente combatteste a Megara: "Figlio d'Aristone, prole divina di un uomo glorioso". Questo verso, amici miei, mi sembra appropriato: c'è sicuramente qualcosa di divino in voi se non credete che l'ingiustizia è migliore della giustizia, pur sapendo parlarne così. Mi pare che davvero non lo crediate: [b] e lo induco da quel che fate, perché se dovessi giudicare soltanto in base ai vostri discorsi, dovrei diffidare di voi. Ma quanto più ho fiducia in voi, tanto maggiore è il mio imbarazzo sul da farsi, perché non so come aiutare la giustizia e mi sembra di non averne la capacità. Me lo conferma il fatto che non avete accettato quel che ho detto a Trasimaco con la convinzione di poter dimostrare che la giustizia è migliore dell'ingiustizia. D'altra parte non posso non aiutarla, perché ho timore che sia un atto empio [c] ritirarsi senza aiutare la giustizia, quando si assiste di persona al suo vilipendio e si hanno ancora fiato e possibilità di parlare. La soluzione migliore è quindi quella di venirle in soccorso così come posso. A questo punto Glaucone e gli altri cominciarono a pregarmi di aiutarla in qualunque maniera e di non lasciar cadere il discorso, ma d'indagare con ogni cura che cosa è la giustizia e che cosa l'ingiustizia, e in che consiste la loro vera utilità. Ed io espressi la mia opinione così: - L'obiettivo che ci accingiamo a perseguire non è un obiettivo da poco, ma s'addice, secondo me, a una persona dotata di vista acuta. [d] Ora noi, continuai, non siamo tanto abili e mi sembra perciò che la nostra ricerca si debba condurre esattamente come se si ordinasse a persone miopissime di leggere a distanza caratteri minuti e a una

venisse in mente che i medesimi caratteri esistono anche altrove, maggiori e su superficie più ampia. Sarebbe allora una bella fortuna, a mio avviso, poter leggere prima questi e così esaminare poi i minori, se sono gli stessi. - Senza dubbio, rispose Adimanto. Ma quale affinità ci trovi, Socrate, [e] con la ricerca sulla giustizia? - Te lo dirò, soggiunsi. Noi affermiamo che esiste una giustizia del singolo individuo e in certo senso anche quella di uno stato intero, no? - Senza dubbio, ammise. - Ora, uno stato non è maggiore di un individuo? - Maggiore, sì, rispose. - Ebbene, in un ambito maggiore ci sarà forse più giustizia e la si noterà più facilmente. Perciò, se volete, [369a] cerchiamo prima negli stati che cosa essa sia. Esaminiamola poi con questo metodo anche in ogni individuo e cerchiamo di cogliere nelle caratteristiche del minore la somiglianza con il maggiore. - Così va bene, mi sembra, rispose. - Ora, ripresi io, se non di fatto, ma a parole assistessimo al processo di nascita di uno stato, non vedremmo nascere pure la giustizia e l'ingiustizia? - Forse sì, ammise. - E se ciò avviene, non possiamo sperare di scorgere più agevolmente il nostro obiettivo? - Molto [b] di più, certo. - Ora, secondo voi, dobbiamo tentar di andare sino in fondo? Non la credo una impresa da poco, e quindi pensateci su! - Ci abbiamo già pensato, disse Adimanto. Via!, fa come hai detto.

XI. - Secondo me, ripresi, uno stato nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni. O con quale altro principio credi che si fondi uno, stato? - Con nessun altro, rispose. - Così per un certo bisogno [c] ci si vale dell'aiuto di uno, per un altro di quello di un altro: il gran numero di questi bisogni fa riunire in un'unica sede molte persone che si associano per darsi aiuto, e a questa coabitazione abbiamo dato il nome di stato. Non è vero? - Senza dubbio. - Quando dunque uno dà una cosa a un altro, se gliela dà, o da lui la riceve, non lo fa perché crede che sia meglio per sé? - Senza dubbio. - Suvvia, feci io, costruiamo a parole uno stato fin dalla sua origine: esso sarà creato, pare, dal nostro bisogno. - Come no? - Ora, il primo e maggiore [d] bisogno è quello di provvedersi il nutrimento per sussistere e vivere. Senz'altro. - Il secondo quello di provvedersi l'abitazione, il terzo il vestito e simili cose. - Sì, sono questi. - Ebbene, dissi, come potrà bastare lo stato a provvedere tutto questo? Non ci dovranno essere agricoltore, muratore e tessitore? E non vi aggiungeremo pure un calzolaio o qualche altro che con la sua attività

soddisfi ai bisogni del corpo? - Senza dubbio. - Il nucleo essenziale dello stato sarà di quattro o cinque [e] persone. - E' evidente. - Ebbene, ciascuna di esse deve prestare l'opera sua per tutta la comunità? Così, per esempio, l'agricoltore, che è uno, deve forse provvedere cibi per quattro e spendere quadruplo tempo e fatica per fornire il grano e metterlo in comune con gli altri? o deve evitarsi questa briga e produrre per sé soltanto un [370a] quarto di questo grano in un quarto di tempo? e impiegare gli altri tre quarti del tempo uno a provvedersi l'abitazione, uno il vestito, uno le calzature? e non prendersi per gli altri i fastidi che derivano dai rapporti sociali, ma badare per conto proprio ai fatti suoi? Rispose Adimanto: - Forse, Socrate, la prima soluzione è più facile della seconda. - Nulla di strano, per Zeus!, io dissi. Le tue parole mi fanno riflettere che anzitutto ciascuno di noi nasce per natura completamente diverso da ciascun altro, [b] con differente disposizione, chi per un dato compito, chi per un altro. Non ti sembra? - A me sì. - Ancora: agirà meglio uno che eserciti da solo molte arti o quando da solo ne eserciti una sola? - Quando da solo ne eserciti una sola, rispose. - E' chiaro d'altra parte, credo, che se uno si lascia sfuggire l'occasione opportuna per una data opera, questa opera è perduta. - E' chiaro, sì. - L'opera da compiere non sta ad aspettare, credo, i comodi di chi la compie. E chi la compie deve starle [c] dietro, senza considerarla un semplice passatempo. - Per forza. - Per conseguenza le singole cose riescono più e meglio e con maggiore facilità quando uno faccia una cosa sola, secondo la propria naturale disposizione e a tempo opportuno, senza darsi pensiero delle altre. - Perfettamente. - Occorrono dunque, Adimanto, più di quattro cittadini per provvedere quanto dicevamo: ché l'agricoltore, come sembra, non si costruirà lui stesso da solo l'aratro, se ha da essere un buon aratro, né la zappa né [d] gli altri attrezzi agricoli. Né d'altra parte si costruirà i propri arnesi il muratore: gliene occorrono molti. E così il tessitore e il calzolaio. No? - E' vero. - Ecco dunque che carpentieri, fabbri e molti altri simili artigiani verranno a far parte del nostro staterello e lo renderanno popoloso. - Senza dubbio. - Ma non sarebbe ancora troppo grande se vi aggiungessimo bovai, pecorai e le altre categorie [e] di pastori: ciò perché gli agricoltori possano avere buoi per l'aratura, e i muratori servirsi, insieme con gli agricoltori, di bestie da tiro per i loro trasporti, e i tessitori e i calzalai disporre di pelli e di lane. - Ma con tutta questa gente, ribatté, non sarebbe neanche piccolo il nostro stato. - D'altra parte, ripresi io, è pressoché impossibile fondarlo in un luogo che

renda superflue le importazioni. - Impossibile. - Occorreranno quindi altre persone ancora per portargli da un altro stato la roba che gli abbisogna. - Occorreranno, sì. - E se il nostro agente si presenta a mani vuote senza alcuno dei prodotti occorrenti a chi ci fornisce le merci d'importazione necessarie [371a] per i nostri cittadini, se ne verrà via a mani vuote, non è vero? - Mi sembra di sì. - La produzione interna deve dunque non solo bastare ai cittadini stessi, ma anche rispondere per qualità e quantità alle esigenze di coloro dei quali i nostri cittadini possono avere bisogno. - Deve, sì. - Al nostro stato occorre perciò un maggiore numero di agricoltori e di altri artigiani. - Sì, un numero maggiore. - E anche di altri agenti, a mio avviso, destinati a importare e ad esportare le singole merci. Sono questi i commercianti, non è vero? - Sì. - Ci abbisogneranno dunque anche i commercianti. - Senza dubbio. - E se poi il commercio si svolge per mare, [b] accorreranno ancora molti altri, pratici del lavoro marittimo. - Molti altri, certo.

XII. Ancora: entro lo stato stesso come avverrà lo scambio degli oggetti che ciascuno produce? E' ben per questo che abbiamo creata una comunità e fondato uno stato. - E' chiaro, rispose; mediante vendite ed acquisti. Avremo in conseguenza un mercato e una moneta, simbolo convenzionale per rendere possibile lo scambio. [c] - Senza dubbio. - E se l'agricoltore o altro artigiano viene a portare qualche suo prodotto al mercato e non vi giunge nel medesimo tempo di chi ha bisogno di barattarne i prodotti, dovrà lasciare interrotto il proprio lavoro per starsene seduto al mercato? - Per nulla, rispose. Ci sono persone che notano questo inconveniente e s'incaricano di svolgere questo servizio. Negli stati ben organizzati sono in genere i più deboli fisicamente e inetti ad altra opera. Debbono rimanere lì, nella zona del mercato, [d] e acquistare per denaro i prodotti di chi ha bisogno di vendere, per barattarli, ancora per denaro, con chi ha bisogno di comperare. - E' dunque questo bisogno, ripresi io, a dare origine nel nostro stato a una classe di negozianti. Non chiamiamo negozianti coloro che si assumono il servizio della compravendita standosene fissi sul mercato? e commercianti coloro che vagano di città in città? Senza dubbio. - Esistono poi, a mio avviso [e], altri agenti che non meriterebbero molto di essere ammessi nella comunità per le loro doti spirituali, ma che sono dotati di un vigore fisico che li rende atti alle fatiche materiali. Essi vendono l'uso di questo loro vigore e al prezzo

danno il nome di mercede: perciò, credi, portano il nome di mercenari, non è vero? - Senza dubbio. - Anche i mercenari, pare, vengono a completare lo stato. Mi sembra di sì. - Ebbene, Adimanto, è ormai tanto cresciuto il nostro stato da essere perfetto? Forse. - Dove mai vi si troveranno la giustizia e l'ingiustizia? E tra gli elementi da noi esaminati, in quale e con quale son esse nate? - Io, disse, non me ne rendo conto, [372a] Socrate, a meno che non si trovino nel reciproco uso di queste cose. - Forse hai ragione, ripresi. La questione va esaminata senza tirarsi indietro. E prima di tutto vediamo in che modo vivranno uomini così organizzati. Non forse producendo alimenti, vino, abiti e calzature? E si costruiranno abitazioni e nella stagione calda lavoreranno per lo più seminudi e scalzi, nella fredda ben vestiti e calzati. [b] Si nutriranno di farine ricavate dall'orzo e dal frumento ora cuocendole ora impastandole, e serviranno belle focacce e pani su canne o foglie pulite. Sdraiati su giacigli cosparsi di smilace, e di mirto, banchetteranno bene in compagnia dei loro figlioli e ci berranno sopra vino, inghirlandati e cantando inni agli dèi, lieti di stare insieme. E non metteranno al mondo più figli di quanto consentano [c] i mezzi di vita, per timore della povertà o della guerra.

XIII. E Glaucone entrò a dire: - Mi sembra che tu faccia pranzare la gente senza pietanze. - Giusto! ammisì. Mi sono scordato che dovranno averne, cioè sale olive formaggio, e si cuoceranno gli alimenti propri della campagna, cipolle e legumi. Serviremo loro, non è vero?, anche pasticcini di fichi, ceci e fave; e abbrustoliranno al fuoco bacche di mirto e ghiande, bevendoci sopra con [d] moderazione. Così passeranno la vita, come è naturale, in pace e buona salute, moriranno in tarda età e trasmetteranno ai discendenti un sistema di vita simile a questo. Ed egli ribatté: - Se, o Socrate, avessi costituito uno stato di porci, con quali altri cibi li avresti pasciuti se non con questi? - E allora, Glaucone, come si deve fare?, chiesi. - Adeguarsi all'uso comune, rispose. Per non sentirsi a disagio, dovranno stare sdraiati su letti, credo, e prendere [e] i loro pasti a tavola, con quelle pietanze e quei pasticcini in uso anche oggidì. - Bene, risposi, comprendo. A quanto sembra, non vogliamo soltanto sapere come nasce uno stato, ma uno stato gonfio di lusso. Forse però non è male, perché così vedremo probabilmente come nascono negli stati giustizia e ingiustizia. Lo stato vero è, a mio giudizio, quello di cui abbiamo parlato ora, uno stato sano. Ma se voi volete che

consideriamo anche uno stato rigonfio, [373a] nulla ce lo impedisce. Ad alcuni, sembra, questo non basterà; né basterà questo genere di vita, ma vorranno inoltre letti e tavole e altre suppellettili e pietanze e incensi e profumi ed etère e focacce, e ciascuna di queste cose in grande varietà. Ecco allora che le cose prima dette, abitazioni vestiti calzature, non dobbiamo più considerarle come le uniche necessarie; dobbiamo invece ricorrere alla pittura e al ricamo e procurarci oro, avorio e ogni altra simile [b] materia. No? - Sì, rispose. - Bisogna dunque ingrandire ancora di più lo stato, perché quello sano non basta: si deve accrescerlo di mole e riempirlo di una massa di gente la cui presenza negli stati non è più imposta dalla necessità: così per esempio i vari tipi di cacciatori, gli imitatori, i molti che si occupano di figure e di colori o di musica, poeti con i loro valletti, rapsodi, attori, coreuti, impresari, fabbricanti di ogni sorta di suppellettili per diversi [c] usi, soprattutto per la moda femminile. Avremo poi bisogno anche di un maggiore numero di servi: non ti sembra che accorreranno pedagoghi, balie, nutrici, acconciatrici, barbieri e poi cuccinieri e cuochi? E ancora avremo bisogno di guardiani di porci. Tutto questo non c'era nel nostro stato di prima, non essendoci bisogno alcuno, ma occorrerà in quest'altro. Ci vorranno poi anche altri animali, in grande numero, per chi ne debba mangiare. Non [d] è vero? - Come no? - Ora, con un simile regime di vita non saremo costretti anche a ricorrere ai medici molto più di prima? - Molto di più, certo.

XIV. - E quel territorio che prima era sufficiente a nutrire i suoi abitanti, da sufficiente sarà diventato piccolo. O come si deve dire? - Così, rispose. - E non dovremo prenderci una porzione del territorio dei vicini se vorremo aver terra sufficiente per pascolare e arare? e non dovranno essi pure prendersene del nostro, se covano anche loro sconfinata brama di ricchezza, oltre il limite del necessario? [e] - Inevitabile, Socrate, ammise. - E allora, Glaucone, faremo la guerra? O come andrà la cosa? - Così, rispose. - E facciamo pure a meno di dire, soggiunsi, se la guerra sia fonte di male o di bene. Contentiamoci di dire che ne abbiamo scoperto la genesi in quella che per gli stati è la massima fonte di mali privati e pubblici, quando vi nascano. - Senza dubbio. - Occorre dunque, mio caro, uno stato ancora maggiore, e non ingrandito di poco, ma aumentato di un esercito intero che esca [374a] a battaglia contro gli assalitori per difendere tutto il

patrimonio statale e le persone delle quali or ora parlavamo. Cosa?, fece egli. Non bastano i cittadini da soli? No, risposi, se è valido il principio su cui ci siamo trovati d'accordo tu e noi tutti quando modellavamo il nostro stato. Se ricordi, convenivamo che una sola persona non può esercitare bene parecchie arti. - E' vero, [b] ammise. - Ebbene?, feci io. Battersi in guerra non ti sembra un'arte? - Certo!, rispose. - E si deve forse curare di più l'arte del calzolaio che quella bellica? - Niente affatto. - Ora, noi vietavamo al calzolaio di mettersi a fare nel contempo l'agricoltore o il tessitore o il muratore e volevamo invece che facesse il calzolaio perché ci riuscissero bene i prodotti di calzoleria; e così pure a ciascun altro individuo affidavamo un compito solo, quello per cui aveva naturale disposizione e che poteva svolgere [c] bene, attendendovi libero da altre preoccupazioni e volgendolo per tutta la vita senza lasciarsi sfuggire le occasioni opportune. Ora, non è estremamente importante svolgere bene le attività belliche? O si tratta forse di una cosa tanto facile che un agricoltore o un calzolaio o chi eserciti una qualunque altra arte possa essere nel contempo un guerriero, quando nessuno potrebbe essere un abile giocatore di pettèia o di dadi se fin da bambino non si dedicasse esclusivamente a questi giochi, senza praticarli come [d] passatempi? E se uno impugna uno scudo o altra arma o strumento bellico, forse che sarà all'istante un abile combattente in battaglia oplitica o in altro scontro bellico, quando non c'è strumento tra gli altri che, a prenderlo in mano, renda uno artigiano o atleta, né che sia utile a chi non ne abbia acquisito piena conoscenza e sufficiente pratica? - Sarebbero, rispose, strumenti di gran valore.

XV. - Perciò, ripresi, quanto maggiore è l'importanza dell'opera svolta dai guardiani, tanto più essa deve essere [e] libera da altri pensieri, e inoltre esige massima arte e cura. - Credo bene, rispose. - E non esigerà pure una natura idonea al compito? - Come no? - Ci toccherà dunque, sembra, pur che ne siamo capaci, scegliere quali individui per la loro natura siano idonei a fare la guardia allo stato. Zeus!, feci io, non ci siamo assunti un incarico da poco. Non dobbiamo però perderci d'animo, almeno per quanto [375a] sta in noi. - No davvero, disse. - Ebbene, nel fare la guardia, ripresi io, ammetti tu qualche differenza tra la natura di un cucciolo di buona razza e quella di un giovanotto generoso? - Che intendi dire? - Faccio un esempio: ciascuno dei due deve possedere acuta sensibilità, sveltezza nel

gettarsi a inseguire la cosa scoperta e poi vigore, se deve afferrarla ed ingaggiare la lotta. - Sono tutte qualità necessarie, disse. - E inoltre essere coraggioso, se dovrà battersi bene. - Come no? - Ma potrà essere coraggioso chi non sia animoso, cavallo, cane o qualunque altro animale che sia? Non hai considerato [b] che il *thymós* è una forza irresistibile e invincibile e che, quando esso è presente, ogni anima è impavida e imbattibile di fronte a ogni avversità? - Ci ho pensato. - E' chiaro dunque quale deve essere il guardiano per doti fisiche. - Sì. - Quanto a quelle dell'anima, è chiaro poi che deve essere animoso. - Anche questo. - Ora, feci, se tali sono le loro nature, come faranno, Glaucone, a non essere aspri tra loro e verso gli altri cittadini? - Per Zeus!, diss'egli, non è una cosa facile! [c] - Occorre però che siano miti con i loro compagni, e duri con i nemici. Altrimenti, non dovranno aspettare che siano altri a distruggerli, bensì saranno loro stessi per primi a farlo. - E' vero, ammise. - Che fare allora?, ripresi. Dove troveremo una indole che sia insieme mite e magnanima? In certo modo la natura mite è opposta all'animosa. - Evidente. - D'altra parte, se si priva il nostro uomo di uno di questi elementi, non potrà mai essere un buon guardiano. Eppure la loro combinazione sembra [d] impossibile: ne, consegue così che non può esistere un buon guardiano. - Può darsi, rispose. E io, perplesso, presi a riesaminare gli argomenti di prima e dissi: - Il nostro imbarazzo, mio caro, è giustificato, perché ci siamo scostati dall'immagine che ci eravamo proposta. - Come dici? - Non abbiamo pensato che esistono nature quali non sospettammo, dotate di queste opposte qualità. - E dove? - Oltre che in altri animali si potranno vedere [e] specialmente in quello che confrontavamo con il guardiano. Sai bene che il carattere naturale dei cani di nobile razza consiste nella massima mansuetudine verso le persone di famiglia e conosciute, ma in un comportamento opposto con gli sconosciuti. - Certo che lo so. - Un caso come questo è dunque possibile, ripresi, e non agiamo contro natura se cerchiamo che il guardiano presenti tali requisiti. - Pare di no.

XVI. - E non ti sembra che al futuro guardiano sia indispensabile poi di essere naturalmente filosofo oltre che [376a] animoso? - Come?, disse. Non comprendo. - Nei cani, risposi, potrai notare anche questo: e merita ammirazione, trattandosi di una bestia. -Che cosa? - Se vede uno sconosciuto, gli dimostra ostilità, pur se non ne ha

ricevuto prima sgarbo alcuno. Se invece vede una persona nota, le fa festa, pur se non ne ha ricevuto mai beneficio alcuno. Non te ne sei mai meravigliato? - Finora, rispose, non ci ho posto grande attenzione, ma è chiaro che si comporta così. - Ebbene, sottile e da vero [b] filosofo appare questa sua naturale disposizione! - In che senso? - Nel senso, dissi io, che non ha altro criterio per distinguere volto amico da nemico che quello di conoscere l'uno e di non conoscere l'altro. Eppure, come non potrà avere amore d'apprendere un essere che, per definire il familiare e l'estraneo ricorre alla conoscenza e all'ignoranza? - Non può essere diversamente, rispose. - Ma, feci io, non sono identici amore d'apprendere e filosofia? - Identici, ammise. - Ebbene, facciamoci coraggio e anche per l'uomo poniamo questo principio: se uno dovrà essere mite con i familiari e i conoscenti, deve [c] essere naturalmente filosofo e amante d'apprendere. No? - Poniamolo!, disse. - Perciò il nostro futuro ed eccellente guardiano dello stato sarà per natura filosofo, animoso, veloce e vigoroso. - Perfettamente, rispose. - Tali saranno dunque le sue qualità. Ma come si alleviranno e si educeranno questi nostri uomini? E questo nostro esame non potrà tornarci di qualche utilità per scorgere la [d] mèta di tutte le nostre indagini, in che modo nascono in uno stato la giustizia e l'ingiustizia? Questo per non omettere un punto importante o per evitare prolissità. E il fratello di Glaucone: - Senza dubbio, rispose, anch'io ritengo che questo esame sarà utile per un simile scopo. - Per Zeus!, dissi, allora non si deve rinunciarvi, caro Adimanto, nemmeno se verrà a essere piuttosto lungo. - No certo. - Animo dunque! Facciamo un racconto a mo' di fiaba, con tutta comodità, e così non di fatto, ma [e] a parole educiamo quegli uomini. - Non c'è altro da fare.

XVII. - Quale sarà l'educazione? Non è forse difficile trovarne una migliore di quella ritrovata da grande tempo? Essa consiste in certo modo per i corpi nella ginnastica, per l'anima nella musica. - E' così. - Ora, questa nostra educazione non comincerà prima con la musica che con la ginnastica? - Come no? - Nella musica, dissi, fai rientrare o no le composizioni letterarie? - Io sì. - Ma non ne esistono due specie, le vere e le false? [377a] -Sì. - E la nostra educazione non si deve svolgere nell'uno e nell'altro àmbito, ma prima in quello delle false? - Non comprendo il senso delle tue parole, rispose. - Non comprendi, feci io, che ai bambini raccontiamo anzitutto favole? E questo è in

genere un falso, non scevro però di cose vere. Per educare i bambini ci serviamo di favole prima che di palestre. - E' così. - Ecco perché dicevo che si deve porre mano alla musica prima che alla ginnastica. - Giusto, ammise. - E non sai che in ogni opera il più è cominciare, specialmente con qualunque [b] individuo giovane e tenero? E' allora soprattutto che si forma e penetra l'impronta che si voglia dare a ciascuno. - Proprio così. - Dovremo allora permettere così, con tutta leggerezza, che i bambini ascoltino qualsiasi favola, inventata dal primo che capita? e che ricevano nelle anime loro opinioni per lo più opposte a quelle che, secondo noi, dovranno avere quando saranno maturi? - Nemmeno per sogno. - Perciò, come sembra, dobbiamo anzitutto sorvegliare i favoleggiatori e se [c] le loro favole sono belle, accoglierle, se brutte respingerle. Poi persuaderemo le nutrici e le madri a raccontare ai fanciulli le prime ed a formarne le anime con le favole assai più che con le mani i corpi; però dobbiamo ripudiare la maggior parte delle favole che si raccontano oggidì. - Che sorta di favole?, chiese. - Nelle maggiori, risposi, vedremo anche le minori: maggiori e minori debbono essere improntate all'identico modello e avere identico [d] effetto. Non credi? - Io sì, disse, però non mi rendo conto affatto di quali favole maggiori intendi parlare. - Quelle, risposi, che ci hanno raccontate Omero, Esiodo e gli altri poeti. Hanno composto per gli uomini favole false, le hanno raccontate e le raccontano ancora. - Ebbene, quali sono, fece egli, e che ci trovi da criticare? - Ciò che dà luogo, risposi, alla prima e maggiore critica, specialmente se non si riesce a mentire bene. - E cioè? [e] Quando nel racconto si rappresenti malamente quali sono gli dèi e gli eroi, così come fa un pittore che dipinge immagini per nulla somiglianti agli oggetti che voglia ritrarre. - E' ben giusta, ammise, la critica a simili errori. Ma com'è che la esprimiamo? e quali sono i punti da criticare? - La falsità maggiore, risposi, concerne questioni della più alta importanza: e consiste anzitutto nelle parole di chi ignobilmente racconta le colpe che Esiodo attribuisce [378a] a Urano e la vendetta di Crono. Quanto poi a quello che fece Crono e a quello che patì da parte del figlio, secondo me non sono cose da raccontare così alla leggera a persone senza giudizio e giovani, neppure se sono vere. Si deve invece gelosamente tacerle. E se c'è proprio una necessità di raccontarle, le deve ascoltare in mistico segreto il numero più ristretto possibile di persone, sacrificando non un maialino, ma una vittima grande e difficile a trovare: ciò perché quel racconto sia udito da meno iniziati che sia possibile. - Sì, ammise, questi sono racconti

scabrosi. [b] - E, ripresi, non si devono fare, caro Adimanto, nel nostro stato. E non si dovrà dire in presenza di un giovane che non farebbe niente di strano a commettere le maggiori ingiustizie e nemmeno a punire con ogni rigore un padre ingiusto, ma che il suo comportamento sarebbe uguale a quello dei primi e maggiori dèi. - No, per Zeus!, rispose, non credo neanch'io che siano discorsi adatti. - Se poi, ripresi, i futuri guardiani del nostro stato hanno da considerare estrema vergogna l'odio reciproco dovuto a futili [c] ragioni, tanto meglio si deve raccontare che gli dèi si fanno guerra, si tendono insidie e si battono tra loro: del resto non è neppure vero. Occorre poi far molta attenzione a non narrare né a rappresentare loro in fantasia di colori gigantomachie e molte altre svariate inimicizie di dèi e di eroi verso congiunti e familiari. Se invece intendiamo persuaderli in qualche modo che non ci fu mai odio tra cittadini e che quest'odio è un'empietà, è così piuttosto [d] che vecchi e vecchie devono parlare ai bambini fin dalla prima età. E costoro, fatti maturi, devono obbligare i poeti a comporre i loro racconti secondo tali principi. Invece le favole di Era messa in catene dal figlio, di Efesto fatto precipitare dal padre mentre accorreva a difendere la madre percossa, e di tutte le battaglie divine inventate da Omero, non si devono ammettere nello stato, abbiano o non abbiano queste invenzioni carattere di allegoria. Il giovane non è in grado di giudicare ciò che è allegoria e ciò che non lo è: tutte le impressioni che riceve a tale [e] età divengono in genere incancellabili e immutabili. Ecco perché è assai importante che le prime cose udite dai giovani siano favole narrate nel miglior modo possibile con l'intento di incitare alla virtù.

XVIII. - E' una conclusione sensata, ammise. Se però uno ci domandasse anche quali sono questi argomenti e quali le favole, come dovremmo rispondere? E io dissi: - In questo momento, Adimanto, tu ed io non siamo poeti, [379a] ma fondatori di uno stato. E a fondatori s'addice conoscere i modelli ai quali si debbono adeguare i poeti nella narrazione delle favole loro; e se i poeti non vi si attengono nella loro invenzione, non devono lasciarli fare. Ma non sono tenuti a inventare essi stessi delle favole. - Giusto, rispose. Ma, per tornare al nostro preciso problema, quali saranno i modelli da seguire quando si parla di dèi? - Pressappoco questi, dissi io: occorre rappresentare sempre la divinità quale è realmente, lo si faccia in versi epici o lirici o in tragedia. - Sì, occorre fare così. - Ora, [b] non è forse realmente buona

la divinità? e non se ne deve parlare così? - Sicuramente. - D'altra parte nessuna cosa buona è dannosa. Non è vero? - Mi sembra che non lo sia. - E ciò che non è dannoso può fare danno? In nessun modo. - E ciò che non fa danno produce forse qualche male? - Nemmeno questo. - E ciò che non produce male alcuno non sarà neanche causa di un male, no? - E come potrebbe, - Ancora: ciò che è buono è vantaggioso? - Sì. - Causa di prospero successo? - Sì. - Ciò che è buono non è dunque causa di tutto: è causa dei beni, ma non dei [c] mali. - Perfettamente, ammise. - Perciò, ripresi nemmeno la divinità, dato che è buona, sarà causa di tutto, come dice la gente comune. Per gli uomini essa lo sarà di poche cose, e di molte no, perché i beni che noi abbiamo sono assai meno numerosi dei nostri mali; e mentre per i beni non occorre pensare ad altro autore che la divinità, le cause dei mali si devono cercare altrove che in lei. - Le tue parole, rispose, mi sembrano molto vere. - Non è dunque da approvare, continuai, né Omero né altro poeta [d] che commetta sugli dèi lo sciocco errore di dire che

su la soglia di Zeus due giare son poste, piene l'una di sorti felici, l'altra d'infelici;

e che chi ottenga da Zeus mescolanza di queste e di quelle "incorre ora in un male, ora in un bene" e chi non le riceva mescolate, ma abbia schiette solo le seconde "per la terra divina l'incalza trista miseria"; né deve dire che [e] per noi Zeus è dispensiere "di beni come di mali".

XIX. Veniamo poi alla violazione dei giuramenti e della tregua commessa da Pandaro: se uno ne incolpa Atena e Zeus, non gli daremo approvazione, così come se incolpa [380a] Temi e Zeus della contesa e del giudizio delle dee. E non si deve poi far sentire ai giovani, come dice Eschilo, che

una colpa fa sorgere il dio nei mortali, quando voglia d'una casa la piena rovina.

E se uno rappresenta le sciagure di Niobe, cui appunto si riferiscono questi giambi, oppure quelle dei Pelopidi o le troiane o altre consimili, allora o si deve impedirgli di dirle opere divine oppure, se lo sono, trovarne una giustificazione pressappoco come

quella che stiamo cercando adesso [b] noi; e dire che giusta e buona fu l'azione della divinità e che la punizione giovò loro. Non si deve lasciar dire al poeta che chi paga la pena è infelice e che di ciò è autrice la divinità. Se invece dicono che i cattivi sono infelici perché si meritano un castigo e che questo pagare la pena non era che un beneficio divino, dobbiamo lasciare che lo dicano. Ci si deve però opporre in ogni modo all'affermazione che la divinità, che è buona, cagioni mali a qualcuno; nel proprio stato, se dovrà essere bene governato, [c] nessuno, né giovane né vecchio, dovrà fare o ascoltare di questi discorsi, siano le favole in versi o in prosa: non sarebbero discorsi pii, qualora si facessero, né utili a noi né coerenti con se stessi. - Sono d'accordo con te, disse, nel votare questa legge: mi piace. - Questa potrà essere dunque, ripresi, una delle leggi e dei modelli in materia divina cui dovranno attenersi narratori e compositori: la divinità non è causa di tutto, ma solo dei beni. - Ce [d] n'è quanto basta, rispose. - E la seconda legge in che cosa consisterà? Credi tu forse che la divinità sia uno stregone, capace di apparire insidiosamente ora con certe caratteristiche ora con certe altre? e che ora sia proprio lei a presentarsi e a mutare il suo aspetto in molteplici forme, ora invece ci imbrogli e susciti in noi opinioni ingannevoli su di sé? o che sia un essere semplice e del tutto incapace di perdere la caratteristica sua propria? - Così sul momento, disse, non so dare una risposta. - E di questo che dici? Se una cosa perde la sua propria caratteristica, non deve necessariamente mutarsi o per [e] azione propria o per azione altrui? - Necessariamente. - Ora, le cose che si trovano in uno stato di perfezione non sono le meno soggette a essere alterate e mosse da un elemento estraneo? Faccio un esempio: il corpo è sottoposto all'azione degli alimenti, delle bevande e delle fatiche, e ogni pianta, a quella del calore solare, dei venti e di accidenti consimili; eppure i corpi e le piante [381a] più sani e vigorosi non sono i meno soggetti ad alterazione? - Come no? - E l'anima più coraggiosa e prudente non sarà la meno soggetta alla perturbazione da causa esterna? - Sì. - E allo stesso modo tutti gli oggetti composti, suppellettili edifici indumenti, se bene lavorati e in buone condizioni, sono i meno soggetti a essere alterati dal tempo e dagli altri accidenti. - E' [b] così. - Ogni cosa dunque che si trovi in perfetto stato o per natura o per arte o per ambedue le ragioni, è la meno esposta a trasformazione da parte di un elemento estraneo. - E' probabile. - Ma assoluta perfezione è quella della divinità e del mondo divino. - Come no? - E perciò la divinità sarà quella che meno assumerà forme

molteplici. - Certamente.

XX. - E non potrebbe trasformarsi e alterarsi da sola? - Evidentemente, rispose, sempre che si alteri. - Ebbene, si trasforma in qualcosa di meglio e di più bello, o di peggio e di più brutto di quello che è? - In qualcosa [c] di peggio, per forza, disse, sempre che si alteri: non potremo certo affermare che la divinità sia senza bellezza o virtù. - Sono parole molto giuste, ripresi. E se la cosa è così, credi tu, Adimanto, che uno, dio o uomo che sia, potrebbe comunque rendersi volontariamente peggioro? - E' impossibile, disse. - Anche un dio dunque, continuai, non può consentire ad alterarsi: ciascuno degli dèi possiede bellezza e virtù nel più alto grado possibile e perciò, come sembra, resta sempre semplice nella forma che gli è propria. Non può essere che così, a mio [d] parere, ammise. E allora, mio eccellente amico, feci io, nessuno dei poeti ci venga a dire che

simili a ospiti stranieri, sotto le forme più varie, per le città s'aggirano gli dèi;

nessuno racconti fandonie su Proteo e Teti né rappresenti in tragedie o in altri componimenti poetici Era trasfigurata e, come sacerdotessa, mendicante "per l'alme figlie dell'argivo [e] Inaco fiume"; e ci siano risparmiate molte altre bugie consimili. A loro volta le madri, persuase da costoro, non spaventino i bambini raccontando malamente le favole: non dicano che gli dèi s'aggirano di notte in sembianza di numerosi stranieri d'ogni sorta. Ciò per evitare insieme di bestemmia gli dèi e di rendere più paurosi i fanciulli. - Se ne guardino bene!, disse. - Ora, feci io, se per se stessi gli dèi non sono in grado di trasformarsi, non ci fanno tuttavia credere con inganni e raggiri che appaiono sotto ogni sorta di forme? - Forse, risposi. - Ancora, [382a] continuai; consentirà un dio a operare falsificazioni a parole o di fatto, ponendoci dinanzi agli occhi un'illusoria parvenza? - Non so, rispose. - Non sai, dissi, che la falsità vera (se mi è lecita questa espressione) è invisibile a tutti, dèi e uomini? - Come dici?, fece. - Così, risposi; nessuno volontariamente consente a falsificazioni in quello che è l'elemento principale del proprio io e nei problemi di capitale importanza; ciò che tra tutto particolarmente egli teme è di ricettarvi il falso. Non comprendo [b] nemmeno adesso, disse. - Tu

credi, risposi, che io dica qualcosa di straordinario. Dico invece che tutti sarebbero ben poco disposti ad accogliere e conservare nell'anima loro il falso circa le cose che sono a ignorarle e ad avere e tenersi lì dentro la falsità. E specialmente in tale circostanza che essi la odiano. - Sì, disse, e molto. - D'altra parte, come or ora dicevo, con piena ragione si potrebbe chiamare vera falsità l'ignoranza insita nell'anima, propria di chi si attiene al falso. Perché la falsità che si esprime nelle parole è un'imitazione dello stato dell'anima, un'immagine prodottasi in un secondo momento, non già [c] una falsità assolutamente pura. Non è così? - Senza dubbio.

XXI. - La vera falsità è dunque invisibile non soltanto agli dèi, ma anche agli uomini. - Lo credo anch'io. - E che dire della falsità nelle parole? Quali sono le occasioni e le persone cui essa è utile sì da non attirarsi odio? Non forse nei rapporti con i nemici? e non diventa utile, come un farmaco, anche verso coloro cui si dà il nome di amici, per dissuaderli ogni volta che un accesso di furore o di follia li spinga a qualche cattiva azione? E non la rendiamo [d] utile quando nelle favole mitiche or ora ricordate foggiamo il falso quanto più possibile simile al vero, ignoranti come siamo del vero svolgersi di quei fatti antichi? - Certo che è così, ammise. - Ebbene, per quali motivi il falso torna utile alla divinità? E' forse l'ignoranza dei fatti antichi che può indurla a falsità basate su verosimiglianze? - Sarebbe proprio ridicolo, disse. - Nella divinità non c'è dunque un falso poeta. - Mi sembra di no. Ma potrebbe ricorrere al falso per paura dei nemici? Ci [e] mancherebbe altro! - Allora per follia o furore di persone care? - Ma no!, rispose. Nessun folle e furioso è caro agli dèi. - Non v'è dunque ragione che la divinità operi il falso. - No, non ce n'è. - Allora il demònico e il divino è del tutto refrattario alla falsità. - Senz'altro, rispose. - Un essere perfettamente semplice e vero è dunque la divinità: vere sono le sue opere come le sue parole. E in sé non si muta e non inganna altri, né con apparizioni né con discorsi né con l'invio di segni in veglia o in sogno. - Questa, rispose, è anche [383a] la mia impressione: me la suggeriscono le tue parole. - Convieni dunque, chiedi, che sia questo il secondo modello cui ci si deve adeguare quando si parla e si compone in materia divina? che cioè gli dèi non sono stregoni intenti a trasformarsi né a menarci fuori di strada con false parole od opere? - Ne convengo. - Perciò pur facendo molte lodi di Omero non loderemo il passo in cui Zeus invia il sogno ad

Agamennone; né il brano di Eschilo dove Teti dice che, cantando alle sue nozze, Apollo [b] ne celebrava la felice figliolanza

e le loro lunghe vite di malanni prive; e in tutto dicendo cara agli dèi la sorte mia il peana innalzò ad allietarmi il cuore. Senza menzogna il divino credea io labbro di Febo, donde trabocca l'arte sua profetica; e lui, lui che cantava, lui che era al convito, lui che così favellava, fu lui a uccidere il figlio mio.

[c] Quando uno verrà a dire simili cose sugli dèi, ci inquieteremo e non gli concederemo un coro e non permetteremo che i maestri se ne valgano per educare i giovani, se è vero che i nostri guardiani devono diventare pii e divini quanto più è possibile a un uomo. - Io, rispose, convengo pienamente su questi modelli e me ne servirei come leggi.

LA REPUBBLICA III

SOMMARIO

Bisogna educare i guardiani al coraggio e perciò eliminare dalla loro educazione tutte quelle poesie e quelle favole che suscitano la paura della morte: anzi, tanto più vanno eliminate, quanto più sono belle e poetiche (I 386a-387b). Egualmente bisogna eliminare dall'educazione dei guardiani quelle poesie e quelle favole che rappresentano gli eroi e gli dèi nell'atto di piangere e di soffrire (II 387b-388d). Disdicevoli ad una buona educazione sono pure le favole e le poesie che rappresentano eroi e divinità troppo inclini al riso. Solo i governanti, come i medici, hanno diritto di mentire a fin di bene. Necessità che l'educazione musicale sia indirizzata a suscitare la temperanza nei guardiani (III 388d-390a). Bisogna togliere di mezzo tutte quelle poesie e quelle favole che dipingono gli eroi intemperanti o avidi (IV 390a-391c). Considerazioni conclusive su questo tema: come dovranno essere i discorsi e le poesie concernenti gli uomini, si potrà dire solo quando sarà stata definita la giustizia (V 391c-392c). La forma dell'opera letteraria: la dizione. La forma narrativa semplice, quella imitativa e quella che risulta dalla loro combinazione. Esempio di narrazione semplice (VI 392c-394b). Esempio di narrazione imitativa e mista. Opportunità che i guardiani non si dedichino all'imitazione (VII 394b-395b). Esempificazione di questo principio. Ai guardiani sarà consentita l'imitazione solo quando riguardi un detto o un'azione di un uomo onesto (VIII 395b-396e). Il problema dell'armonia e l'imitazione. Per il poeta imitatore non c'è posto nello stato perfetto (IX 396e-398b). Il canto e la melodia. I tre elementi della melodia: parola, armonia e ritmo. Delle parole si è già detto; anche fra i vari tipi di armonia, bisognerà eliminare quelli non convenienti

all'educazione dei guardiani, cioè le armonie lamentose (mixolidia e sintonolidia) e quelle molli e conviviali (ionica e lidia), e conservare le altre, che suscitano fermezza (dorica) o comportamento pacifico (frigia). Eliminazione degli strumenti musicali che non servono (X 398c-399e). I ritmi: regolari (eleganti) e irregolari (non eleganti) (XI 399e-401a). Tutti gli artisti devono imitare il bene e il bello e tutta l'educazione deve essere conformata ad un ideale di bellezza, onestà, euritmia, armonia, eleganza: il fine ultimo della musica è l'amore del bello (XII 401a-403c). La ginnastica e i rapporti tra educazione dell'anima ed educazione del corpo. La dieta più conveniente per i guardiani (XIII 403c-405a). Rapporti tra ginnastica e medicina. Esaltazione della medicina primitiva e condanna della medicina contemporanea: il mantenere a lungo in vita i corpi malati e incapaci di svolgere le loro funzioni costituisce un danno per lo stato (XIV 405a-406c). Ancora su questo principio (XV 406c-408b). Quali sono i migliori medici e, quali i migliori giudici: i primi devono aver avuto diretta esperienza delle malattie, dovendole curare con l'anima; ma il giudice deve curare le anime con l'anima e perciò deve averla mantenuta integra (XVI 408b-409d). Medici e giudici lasceranno morire o faranno morire coloro che hanno il corpo o l'anima inguaribile. La ginnastica deve sviluppare piuttosto la forza morale che quella fisica: necessità di un opportuno temperamento di educazione morale e ginnica per raggiungere la temperanza e l'equilibrio (XVII 409d-411a). Ancora sulla necessità di tale temperamento di musica e di ginnastica (XVIII 411b-412a). La scelta dei guardiani (XIX 412b-413c). Le varie prove in base a cui si procede alla scelta dei guardiani (XX 413c-414b). Bisogna far credere ai cittadini che essi sono tutti fratelli. Il mito della nascita degli uomini entro la terra e la loro distinzione in tre classi: quella aurea (governanti), quella argentea (guerrieri) e quella bronzea (artigiani, agricoltori ecc.) (XXI 414b-415d). Comunanza di alloggi e di pasti per i guardiani; essi non avranno alcun bene o possesso personale e saranno mantenuti dagli altri cittadini (XXII 415d-417b).

[386a] I. - Ecco, ripresi, quando si parla di dèi, sono pressappoco questi, sembra, i discorsi che si devono fare e non fare se si vuole che i cittadini imparino, fin dall'infanzia, a rispettare dèi e genitori e a tenere in grande conto la mutua amicizia. - Sì, disse, credo giusta questa nostra conclusione. - E se vogliamo renderli coraggiosi? Non dobbiamo fare loro appunto questi discorsi e quanti altri [b] tolgono loro il timore della morte? Credi che potrà essere coraggioso chi nutra in sé questo timore? - Per Zeus!, rispose, io no. - E se uno crede all'esistenza di uno spaventoso mondo di Ade, pensi che sarà intrepido di fronte alla morte e che in battaglia la preferirà alla sconfitta e alla schiavitù? No davvero. - Dobbiamo dunque, sembra, sorvegliare anche coloro che si mettono a raccontare queste favole eregarli di non parlar male, così alla leggera, del mondo di Ade, ma anzi di tesserne l'elogio: perché i loro racconti non sono veritieri [c] e non giovano ai futuri combattenti. - Certo che dobbiamo, ammise. - Cominciando dai versi seguenti, feci io, aboliremo allora tutte le espressioni di questo genere:

*altrui per salario servir preferirei da contadino uomo sia pur senza
sostanze e di risorse scarso, che su tutti i morti imperar, gente consunta;*

e quest'altra:

*[d] e che a mortali e immortali apparissero case tremende a vedersi,
squallide, agli dèi stessi odiose;*

e :

*ahi! pur nelle case di Ade sussistono anima e spettro, ma sentimenti vi
mancan del tutto;*

e questa qui:

lui solo è cosciente, le altre son ombre in rapido moto;

e:

*via dalle membra volando l'anima è scesa nell'Ade, lamentando il suo
fato e viril giovinezza perduta;*

[387a] e questa:

simile a fumo l'anima andava sotterra stridendo;

e:

come quando d'antro divino nel fondo stridendo svolazzan le nòttole se dalla fila una si stacchi e cada giù dalla roccia, e l'una all'altra s'avvinghiano, così stridendo esse andavano insieme.

[b] Ora, noi preghiamo Omero e gli altri poeti di non prendersela a male se cancelleremo tutte queste espressioni e altre consimili: non perché non siano' poetiche e non offrano dilettevole ascolto ai più, ma perché quanto più sono poetiche, tanto meno le devono udire fanciulli e uomini che hanno da essere liberi e paurosi della schiavitù più che della morte. - Perfettamente.

II. - Si debbono inoltre ripudiare tutti quei nomi terribili e spaventosi che si usano a questo proposito: Cociti, [c] Stigi, defunti, fantasmi, e quanti altri nomi di questo tipo producono un senso d'orrore in tutti coloro che li sentono pronunciare. Forse da un altro punto di vista si potranno ben usare, ma, quanto ai guardiani, noi temiamo che per questo senso d'orrore possano diventarci troppo emotivi e molli. - E abbiamo ragione a temerlo, disse. - Li dobbiamo eliminare? - Sì. - E scorrendo e poetando si dovranno usare nomi di tutt'altro genere? [d] - E' evidente. - Aboliremo i pianti e le lamentele degli uomini illustri? - Per forza, rispose, se si elimina quanto s'è già detto. - Ora, dissi, rifletti se saranno o no giustificate queste nostre abolizioni. L'uomo dabbene, noi affermiamo, non considererà terribile la morte per un altro uomo dabbene che gli è compagno. - Sì, possiamo affermarlo. - E allora non potrà piangere per lui come se fosse vittima di una terribile sventura. - No certamente. - D'altra parte noi diciamo che un simile uomo ha in se stesso tutto quello che gli occorre per vivere bene e che si distingue dagli altri per avere [e] meno bisogno dell'aiuto altrui. E' vero, disse. - Perciò meno di ogni altro egli sentirà terribile la perdita di un figlio o di un fratello o di capitali o di altri beni consimili. - Meno, certo. - E meno egli piangerà, e sopporterà molto serenamente una tale sciagura, quando gli càpiti. - Sì, molto serenamente. - Avremo dunque ragione ad abolire i lamenti degli uomini celebri e a farne materia da donne, anzi da donnicciole, e da uomini [388a] vili, affinché coloro che diciamo di educare per la difesa del paese disdegnino di comportarsi in modo simile a loro. -

Avremo ragione, rispose. - E torneremo a pregare Omero e gli altri poeti di non rappresentare Achille, figlio di una dea,

giacente ora sul fianco, ora supino, ora bocconi,

ora mentre "s'alza diritto e s'aggira sconvolto sulla spiaggia [b] del mare infecondo", né mentre "con ambo le mani afferra ceneri negre e se le versa sul capo", né in preda a tutti quei gemiti e pianti che il poeta gli ha attribuito; e di non rappresentare Priamo, prossimo per nascita agli dèi, in atto di supplicare e di

voltolarsi fra lo sterco, ciascun guerriero chiamando per nome.

E tanto più li pregheremo di non descrivere dèi che piangono e dicono:

[c] *ahi, me sventurata, ahi, sfortunata madre di un prode.*

E se proprio vogliono rappresentare gli dèi, almeno non osino dare del sommo di essi un'immagine tanto empia da fargli dire:

ahimè! Un uomo molto a me caro io veggio inseguito tutto intorno alla città, e me ne sanguina il cuore

e: ahi, ahimè! Sorte vuol che Sarpedonte, l'uomo a me più caro, [d] domato sia dal Meneziade Pàtroclo.

III. Se, mio caro Adimanto, i nostri giovani ascoltassero seriamente simili discorsi senza riderne come di parole indegne di esseri divini, tanto meno li stimerebbe indegni di sé chi è semplicemente un uomo; e non si rimprovererebbe se gli succedesse di, parlare o di agire così, ma per incidenti da poco si abbandonerebbe a una quantità di lamenti e di pianti senz'alcuna vergogna e sopportazione. [e] - E' verissimo quel che dici, ammise. - Invece non bisogna comportarsi così: ce l'ha dimostrato poco fa il nostro discorso. E a questo dobbiamo attenerci finché non veniamo persuasi in altro senso da uno migliore. - Certo, non bisogna comportarsi in quel modo. - D'altra parte non bisogna nemmeno essere facili al riso. Quando uno prorompe in una violenta

risata, questo eccesso suole produrre anche una violenta mutazione. - Lo credo, disse. - Non si deve quindi approvare chi rappresenti [389a] persone rispettabili dominate dal riso, e tanto meno se rappresenti dèi. - Tanto meno, certo, ammise. - E non approveremo dunque nemmeno simili versi omerici relativi a dèi:

inestinguibile riso scoppiò tra i numi beati, come videro Efesto in faccende girar per la casa;

se stiamo al tuo discorso, non bisogna approvarli. - Se, rispose, vuoi farlo passare per mio, sia pure.... No, non [b] bisogna approvarli. - D'altro canto si deve tenere in gran conto la verità. Se poco fa non parlavamo a torto e se realmente non è utile agli dèi il falso, e lo è invece agli uomini come può esserlo un farmaco, è chiaro che l'uso di questo farmaco è riservato ai medici: non è cosa che competa a privati qualunque. - E' chiaro, rispose. - Ora, se c'è qualcuno che ha diritto di dire il falso, questi sono i governanti, per ingannare nemici o concittadini nell'interesse dello stato. Ma non c'è altri che debba arrogarsi un [c] simile compito. Aggiungeremo che, dicendo il falso agli uomini di governo, un privato commette lo stesso, anzi un maggiore sbaglio del malato che non dice la verità al medico del ginnasta che non la dice all'istruttore sulle sue condizioni fisiche, o di chi non espone al pilota il reale stato della nave e della ciurma, ossia quale è la condotta sua o di qualche compagno. - Verissimo, disse. - Se dunque il magistrato sorprende in flagrante reato di falso [d] un cittadino

della classe artigiana, indovino o sanatore di mali o falegname

lo castigherà come reo d'introdurre una pratica sovversiva e rovinosa per il vascello dello stato. - Sì, disse, se alle parole seguono le opere. - Ancora - ai nostri giovani non sarà necessaria la temperanza? - Come no? - Ora, per la grande massa degli uomini non sono questi i canoni della temperanza, restare sottomessi ai governanti [e] e governare essi stessi i piaceri del bere, dell'amore, e del mangiare? - Mi sembra di sì. - Riconosceremo, credo, ben dette le parole che Omero fa pronunciare a Diomede:

babbo, siedì in silenzio e Ubbidisci al mio detto,

con quel che segue:

spirando ardente passione andavan gli Achei in silenzio, timorosi dei capi;

o ogni espressione consimile. - Ben dette parole come queste:

pieno di vino, dall'occhio di cane e dal cuore di cervo,

[390a] con quello che segue, sono forse dette bene? E lo sono tutte le altre impertinenze che in prosa o in poesia si sono fatte dire da privati a capi? - Non sono dette bene. - Non li credo discorsi adatti a giovani da formare alla temperanza. Che offrano qualche altro piacere, non v'è punto da meravigliarsi. E tu, come vedi la cosa? - Così, rispose.

IV - Ancora: se all'uomo più sapiente si fa dire che per lui non v'è nulla di meglio di quando

[b] accanto sian tavole colme di pani e di carni, e dal cratere vino attingendo in giro lo porti e nelle coppe lo versi il coppiere

ti sembra questo un discorso adatto per un giovane da formare alla padronanza di sé? O quest'altro:

non c'è cosa più triste che per fame morire e subire l'estremo destino.

Oppure rappresentare Zeus che, mentre gli altri dèi e gli uomini dormono, vittima della passione amorosa, facilmente [c] dimentica ogni piano da lui meditato quando, unico tra tutti, vegliava; ed è così colpito alla vista di Era da non voler nemmeno andare nella stanza, ma da bramare di unirsi a lei lì per terra; e si dichiara tanto preso dalla passione quanto non lo era stato neppure quando avevano avuto il primo rapporto intimo "all'insaputa dei genitori". E non è un racconto adatto la storia della rete gettata da Efesto su Ares e Afrodite per analoghe ragioni. - No, per Zeus, ammise, non mi sembrano discorsi adatti. - Se [d] invece, ripresi, uomini celebri, con le loro parole o con i loro atti, danno dimostrazioni di sopportazione in qualunque evenienza, dobbiamo guardarli e ascoltarli; come per esempio:

*percotendosi il petto rimproverava il suo cuore così: soffri, mio cuore!
Più orribil dolore altra volta hai patito*

- Perfettamente, rispose. - Non si deve poi lasciare che i nostri uomini accettino doni o siano attaccati al denaro. [e] - No, assolutamente. - E non si deve cantare alla loro presenza che "doni persuadon gli dèi, doni i re venerandi"; né lodare Fenice, il pedagogo di Achille, per avere usato parole appropriata quando lo consigliava di soccorrere gli Achei solamente dopo averne ricevuto doni, ma, senza doni, di non lasciare sbollire l'ira. E non pretenderemo né consentiremo che Achille stesso fosse tanto attaccato al denaro da ricevere doni da Agamennone e da restituire un cadavere soltanto dopo averne riscosso il [391a] prezzo, senza consentirvi in caso diverso. - Non è certo giusto, rispose, lodare cose simili. - Per rispetto di Omero, continuai, esito poi ad affermare che non è pio parlare così di Achille e crederci se lo dicono altri. Non lo è credere che contro Apollo abbia detto:

*mal mi facesti, o lungisaettante, il più funesto tra tutti gli dei; e certo
trarrei vendetta di te, pur che potessi;*

[b] e che negasse obbedienza al fiume, che pure era un dio, e fosse pronto a combattere; che dei suoi capelli consacrati all'altro fiume, lo Spercheo, abbia detto: "Qual chioma donar li vorrei a Patroclo eroe", che era morto; e non è da credere che l'abbia fatto. Che poi abbia trascinato Ettore intorno al tumulo di Patroclo e sgozzato i prigionieri sulla pira, tutto ciò non diremo un racconto verace. Non lasceremo [c] credere ai nostri uomini che Achille, figlio di una dea e di un uomo molto temperante e pronipote di Zeus com'era Peleo, e allievo del sapientissimo Chirone, avesse tanto disordine nell'anima da nutrire in sé due malattie opposte: bassezza accompagnata da avidità, e superba irriverenza degli dèi e degli uomini. Hai ragione, disse.

V - Quindi, ripresi, non dobbiamo credere né lasciar dire cose come queste: che Teseo figlio di Posidone e Piritoo [d] figlio di Zeus si abbandonarono così a ratti criminosi e che nessun altro figlio di dio ed eroe avrebbe osato compiere crimini ed empietà come quelli dei quali li calunniano ora. Dobbiamo costringere i poeti ad affermare o che non si tratta di opere loro o che essi non sono figli di dèi; e a non dire le due cose insieme né cercare di convincere i nostri giovani che gli dèi sono autori di mali e che gli eroi non sono per nulla migliori degli uomini. Come dicevamo [e] in precedenza, non sono asserzioni né pie né vere: abbiamo dimostrato che dagli dèi non possono venire mali. -

Come no? - E sono nocive a chi le ascolta: perché chiunque troverà una giustificazione della propria cattiveria quando sia convinto che simili colpe commettono e commettevano anche

*i consanguinei degli dèi, a Zeus vicini, che sul picco Idèo, alta nel ciel,
del patrio Zeus posseggon l'ara, e*

che serbano ancora in lor sangue divino.

Per questi motivi occorre smetterla con simili favole: [392a] c'è pericolo che facciano sorgere nei nostri giovani grande facilità a commettere il male. - Precisamente, disse, - Ebbene, feci io, che specie di discorsi ci rimane ancora, ora che stiamo determinando quali sono leciti e quali no? S'è detto come bisogna parlare degli dèi, e come dei dèmoni, degli eroi e del mondo di Ade. - Senza dubbio. - E non resterà quella concernente gli uomini? - E' chiaro. - Ebbene, amico mio, almeno per il momento ci è impossibile darne le norme. - Come? - Perché, credo, diremo che, quando parlano degli uomini, poeti e [b] prosatori travisano i punti capitali, affermando che molti ingiusti sono felici e molti giusti disgraziati; e che l'ingiustizia occulta dà profitto, ma la giustizia è un bene per altri e un castigo per il giusto. E proibiremo di parlare così, mentre imporremo di cantare e di raccontare l'opposto. Non credi? - Lo so bene, rispose. - Se dunque convieni che ho ragione, non dovrò dire che sei d'accordo su quello che da tempo è l'oggetto della nostra ricerca? - La tua supposizione è giusta, disse. - Ora, che degli [c] uomini si debba parlare in tale modo, non è questione su cui ci metteremo d'accordo solo quando avremo trovato che cosa è la giustizia e come possa per natura recare profitto al giusto, tale egli sembri o no? - Verissimo, rispose.

VI. - Per il soggetto dei discorsi fermiamoci qui. Sùbito dopo dobbiamo passare, io credo, all'esame del modo di dizione: così avremo completamente studiato ciò che si deve dire e come va detto. E Adimanto: - Non comprendo, fece, ciò che intendi dire. - Eppure lo devi, [d] risposi. Forse capirai meglio così. Tutto quello che raccontano mitologi o poeti, non è narrazione di cose passate o presenti o future? - E che altro può essere?, disse. - Ora, non svolgono il loro racconto con una narrazione o semplice o imitativa o in ambedue le forme? - Anche questo, rispose, debbo comprenderlo con

maggiore chiarezza. - A quanto pare, feci io, sono un maestro ridicolo e tutt'altro che chiaro. Farò dunque come coloro che non sono capaci di spiegarsi e non affronterò [e] la questione tutta in una volta, ma isolandone una parte: e mi proverò a chiarirti in questa il mio pensiero. Dimmi: conosci l'inizio dell'Iliade, dove il poeta dice che Crise prega Agamennone di lasciargli libera la figlia; e quello [393a] s'arrabbia e Crise, poiché non ha ottenuto il suo scopo, si rivolge al dio imprecando contro gli Achei? - Sì, lo conosco. - Sai dunque che fino ai versi

e tutti pregava gli Achei, specialmente i due Atridi, capi di popoli

il poeta parla in propria persona, senza il minimo tentativo di sviare altrove il nostro pensiero facendoci credere che a parlare sia persona diversa da lui; ma ciò che segue lo dice come se egli stesso fosse Crise e fa ogni sforzo per [b] farci credere che non è Omero a parlare, ma il vecchio sacerdote. E pressappoco così ha composto tutto il resto della narrazione degli eventi di Ilio e di Itaca e in generale dell'Odissea. - Senza dubbio, rispose. - Ora, non si tratta di narrazione sia quando riferisce volta a volta i discorsi diretti sia quando riferisce quello che avviene tra un discorso e l'altro? - Come no? - Ma quando [c] riferisce un discorso come se fosse un altro, non potremo affermare che egli conforma quanto più può il proprio dire a quello del singolo personaggio che ci preannuncia come immediato interlocutore? - Potremo affermarlo: perché no? - Ora, rendersi simile a un altro nella voce o nella figura non è forse imitare colui cui ci si rende simili? - Sicuramente. - In questo caso, come sembra, Omero e gli altri poeti compongono la loro narrazione ricorrendo all'imitazione. - Senza dubbio. - Se però il poeta non annullasse mai la propria personalità, [d] tutta la sua opera poetica e narrativa sarebbe priva di imitazione. Ma perché tu non dica che non comprendi ancora, ti dirò come questo possa verificarsi. Se Omero, dopo avere detto che Crise era arrivato con il prezzo del riscatto per la figlia a supplicare gli Achei e specialmente i re, avesse poi parlato non come fosse divenuto Crise, ma ancora come Omero, questa sarebbe stata, lo vedi bene, non imitazione, ma semplice narrazione. E si svolgerebbe pressappoco così (non parlerò in versi, perché non ho doti poetiche): "Alla sua venuta il sacerdote esprime [e] l'augurio che gli dèi concedessero loro di prendere Troia e di rimanere incolumi, e chiese che gli rendessero la figlia in cambio del riscatto e per rispetto al dio. A queste sue parole,

mentre gli altri lo riverivano e acconsentivano, Agamennone s'infuriò intimandogli di andarsene subito e di non ritornare più, ch  non sarebbero bastati a proteggerlo lo scettro e le bende del dio; gli disse che sua figlia, prima di venire liberata, sarebbe invecchiata con lui in Argo; e gli ingiunse di andarsene e di non provocarlo se [394a] voleva tornare sano e salvo a casa. A queste parole il vecchio spaventato se ne and  in silenzio, ma lontano dal campo rivolse molte preghiere ad Apollo, invocandolo con gli epiteti suoi propri, ricordandogli e chiedendogli di ricambiare se mai gli avesse fatto qualche dono gradito costruendo templi o sacrificando vittime. E lo preg  che in grazia di questo facesse scontare agli Achei le proprie lacrime con i suoi dardi". Cos , amico, conclusi,   una narrazione [b] semplice, senza imitazione. - Comprendo, rispose.

VII. - Comprendi allora, ripresi, che si ha una narrazione opposta a questa quando si sopprimano le parole intercalate dal poeta tra un discorso e l'altro e si lascino i dialoghi. - Comprendo, disse, anche questo:   il caso delle tragedie. - Hai inteso benissimo, risposi, e credo di poterti ormai chiarire ci  che prima non ero capace di spiegare. Esistono tre forme di poesia e mitologia: una che [c] si fonda tutta quanta sull'imitazione, ossia, come tu dici, la tragedia e la commedia; una seconda quando   lo stesso poeta che racconta, e la potrai trovare specialmente nei ditirambi; una terza poi che   un misto delle due precedenti, usata nella poesia epica e in parecchi altri generi, se mi comprendi. - Ora s  che capisco, fece, quello che volevi dire allora! - Rammentati anche quanto si era detto subito prima: avevamo affermato di avere gi  trattato di ci  che si deve dire, ma di dover ancora esaminare come va detto. - Me ne rammento, s . - Proprio questo dicevo, che bisognava metterci d'accordo se [d] dovremo permettere ai poeti di ricorrere alla imitazione quando ci fanno le loro narrazioni, o di ricorrervi ora s  e ora no, e per quali oggetti s  e per quali altri no; o se dovremo assolutamente vietarla. - Indovino, disse, che stai indagando se dovremo o no accogliere nel nostro stato la tragedia e la commedia. - Forse, risposi, ma forse c'  di pi . Io stesso ancora non lo so, ma qualunque sia la direzione in cui, come soffio di vento, ci porti il nostro discorso, in quella dovremo procedere. - Dici bene, ammise. - Ora, Adimanto, rifletti se i nostri guardiani [e] devono essere o no abili all'imitazione. Non consegue anche questo al principio pi  sopra fissato, che ciascuno potr  attendere bene a un

compito solo, ma non a parecchi? e che se tenterà questa seconda via mettendo mano a parecchi, fallirà in tutti senza riuscire a distinguersi in qualche maniera? - Certamente. - Ora, per l'imitazione non vale lo stesso discorso? E' in grado l'identica persona d'imitare parecchie cose così bene come una sola? - No, [395a] certo. - Allora tanto meno potrà nel contempo attendere a un'occupazione importante e imitare abilmente parecchie cose: lo prova il fatto che le stesse persone non sono in grado di fare bene neppure le due imitazioni che sembrano tra loro tanto vicine, quando cioè compongono commedia e tragedia. Poco fa non chiamavi imitazioni questi due generi letterari? - Sì, ed è vera la tua asserzione che le stesse persone non sono in grado di farle. - E nemmeno di essere nel contempo rapsodi e attori. - E' vero. - Anzi, commediografi e tragediografi non ricorrono [b] nemmeno ai medesimi attori: eppure si tratta sempre di imitazioni, no? - Di imitazioni. - E inoltre, Adimanto, la natura umana mi appare frazionata in pezzetti ancora più minuti di questi, sì da non essere in grado di imitare bene parecchie cose, o di fare quelle cose stesse che si producono con le imitazioni. - Verissimo, rispose.

VIII. - Se dunque manterremo saldo il nostro principio iniziale che, esonerati da ogni altro mestiere, i nostri [c] guardiani devono essere scrupolosissimi artefici della libertà dello stato e non attendere ad altro scopo, essi non dovranno allora né fare né imitare altra cosa. E se imitano, dovranno imitare sin da fanciulli i modelli che a loro s'addicono: persone coraggiose, temperanti, pie, liberali, e ogni modello consimile, ma non dovranno né compiere né essere bravi a imitare atti illiberali, e così pure nessun'altra bruttura, a evitare che l'imitazione li porti al bel guadagno di [d] essere ciò che imitano. Non hai notato che le imitazioni, se principiano fin dalla giovinezza e si protraggono a lungo, si consolidano in abitudini e costituiscono una seconda natura? e che il fenomeno ha luogo per il corpo e per la voce come per il pensiero? - Sì, certo, rispose. - Perciò, continuai, a coloro che pretendiamo di curare e che hanno da essere uomini onesti, non permetteremo d'imitare, essi che sono uomini, una donna, giovane o anziana, mentre insolentisce il marito o contende con dèi e si esalta della [e] sua presunta felicità; o mentre è preda di disgrazie, lutti e lamenti; e tanto più dovremo evitare che la imitino quand'è malata o innamorata o in travaglio di parto. - Assolutamente, rispose. - E non dovranno imitare schiave e schiavi intenti ad attività di schiavi. - No,

neppur questo. - E nemmeno uomini cattivi, sembra, e vili: uomini che si comportano all'opposto di come abbiamo detto or ora; che s'ingiuriano e si fanno ridicoli a vicenda e dicono [396a] frasi oscene, ubriachi o sobri; e tutte quelle altre sconvenienze che simili individui commettono quando parlano e quando operano, verso sé come verso altri. E non devono nemmeno, a mio giudizio, abituarsi ad adottare linguaggio e condotta di persone impazzite. Pazzi e malvagi, uomini e donne, si devono conoscere, ma non si deve fare né imitare nulla di loro. - Verissimo, disse. - Ebbene, ripresi, devono forse imitare forgiatori di metalli o altri artigiani o rematori di triremi o regolatori del ritmo [b] di voga o altro a ciò relativo? - E come potranno farlo, rispose, se non sarà loro lecito neppure di volgere la mente ad alcuna di queste cose? - E allora imiteranno nitriti di cavalli, muggiti di tori, scrosciare di fiumi, fragori di mari, tuoni e ogni simile rumore? - Ma esiste per loro il divieto, disse, di essere pazzi come di rendersi simili a pazzi. - Se comprendo il tuo pensiero, ripresi, dizione e narrazione presentano un primo aspetto, nei cui limiti dovrebbe svolgersi il racconto dell'uomo realmente perfetto, [c] quando avesse qualcosa da dire; ma ne presentano poi un altro, dissimile dal primo, cui sempre si dovrebbe attenere, mantenendo nei suoi limiti il racconto, l'uomo opposto al primo per indole ed educazione. - E questi aspetti, disse, quali sono? - Ecco la mia opinione, risposi; l'uomo a modo, quando giunge nel suo racconto a un detto o a un'azione di un uomo onesto, consentirà a riferirla come se egli stesso fosse quell'uomo; e non si vergognerà [d] di tale imitazione, specialmente se imita chi è onesto e agisce risolutamente e sensatamente. Lo farà invece meno spesso e meno volentieri se imita un uomo prostrato da malattie o da passioni amorose o anche dall'ubriachezza o da qualche altra sventura. Quando però abbia a che fare con un individuo indegno di lui, non consentirà a rendersi seriamente simile a chi è peggiore, se non di sfuggita quando faccia qualcosa di buono; ma si vergognerà sia perché non è allenato a imitare simili individui sia perché tollera a fatica di plasmarsi e conformarsi sul modello di chi è [e] peggiore di lui: comportamento che nel suo pensiero egli spregia, a meno che non si tratti di adottarlo per gioco. - E' naturale, rispose.

IX. - Non ricorrerà dunque a una narrazione quale poco prima noi abbiamo esposta quando parlavamo dei versi di Omero? e il suo dire non parteciperà di tutte due le forme, imitativa e narrativa semplice,

pur costituendo l'imitazione, in un lungo discorso, una piccola parte? Sto dicendo sciocchezze? - Tu dici, e bene, rispose, quale deve essere il modello di un simile oratore. - Ma chi [397a] non è tale, ripresi, quanto meno è bravo, tanto più non narrerà di tutto? e non crederà forse che non ci sia cosa indegna di lui, sì da mettersi a praticare con tutta serietà ogni imitazione davanti a un grande pubblico, anche quelle che or ora dicevamo, tuoni, rumori di venti, di grandine, di argani e di pulegge, suoni di trombe, di *aulòi*, di siringhe e di ogni genere di strumenti, e poi latrati, belati [b] e versi di uccelli? E il suo dire non si baserà tutto sull'imitazione, nella voce come negli atteggiamenti? o non avrà appena un po' di narrazione? - Anche questa, disse, è una cosa inevitabile. - Ecco dunque ripresi, quelli che dicevo i due aspetti della dizione. - Sì, sono questi, ammise. - Ora, il primo di essi non comporta piccole variazioni? E se alla dizione si danno armonia e ritmo convenienti, non succede forse, parlando retamente, di usare suppergiù il medesimo stile e una unica armonia [c] (perché piccole sono le variazioni) e così anche un ritmo uniforme? - E' così senz'altro, disse. - E il secondo aspetto? Non esige il contrario, ossia ogni sorta di armonie e di ritmi, se lo si deve esprimere a sua volta in maniera appropriata? e ciò perché comporta le più diverse forme di variazioni? - E' proprio così. - Ora, tutti i poeti e in genere coloro che fanno qualche discorso, non finiscono per usare o l'uno o l'altro di questi due tipi di dizione, oppure uno misto di essi? - Per forza, ammise. - E [d] allora, che faremo?, dissi io; accoglieremo nel nostro stato tutti tre questi tipi, oppure uno non misto, o quello misto? - Se prevale la mia idea, rispose, accoglieremo il tipo non misto basato sull'imitazione dell'uomo dabbene. - Eppure, Adimanto, è ben gradevole anche quello misto. Per i fanciulli poi, per i pedagoghi e per la maggioranza della gente il tipo opposto a quello da te scelto è di gran lunga il più gradevole. - Sì, è il più gradevole. - Potresti però affermare ripresi, che esso non si adatta alla nostra [e] costituzione, perché da noi non esiste uomo doppio né multiplo, dato che ciascuno fa una cosa sola. - Non s'adatta, no. - E non è per questo che solamente in un simile stato troveremo il calzolaio che fa il calzolaio e non il pilota oltre che il calzolaio? e l'agricoltore che fa l'agricoltore e non il giudice oltre che l'agricoltore? e il guerriero che fa il guerriero e non l'uomo d'affari oltre che il guerriero, e tutti - così? - E' vero, rispose. - A quanto [398a] sembra, dunque, se nel nostro stato giungesse un uomo capace per la sua sapienza di assumere ogni forma e di fare ogni imitazione, e volesse prodursi in pubblico con i suoi

poemi, noi lo riveriremmo come un essere sacro, meraviglioso e incantevole; ma gli diremmo che nel nostro stato non c'è e non è lecito che ci sia un simile uomo; e lo manderemmo in un altro stato con il capo cosparso di profumi e incoronato di lana. A noi invece, che abbiamo di mira l'utile, serve un poeta e mitologo più austero e meno piacevole, [b] che ci imiti il linguaggio della persona dabbene e atteggi le sue parole a quei modelli che abbiamo posti per legge in principio, quando abbiamo incominciato a educare i soldati. - Sì, rispose, faremmo proprio così, se stesse in noi. - Ora, mio caro, feci io, forse abbiamo completamente esaurito la trattazione di quel settore della musica che comprende i discorsi e le favole. Abbiamo esposto quello che si deve dire e come va detto. Così sembra pure a me, rispose.

[c] X. - E ora, ripresi, non ci resta da trattare del modo del canto e della melodia? - Evidentemente. - Ebbene, se vogliamo essere coerenti con le nostre parole di prima, non potrebbero ormai tutti trovare da sé quello che dobbiamo dire del modo e della melodia, quali cioè devono essere? E Glaucone sorridendo disse: - Allora, Socrate, io rischio di non venire compreso tra questi "tutti". Sul momento non sono proprio in grado di dichiarare che cosa dobbiamo dire, anche se posso sospettarlo. - Sicuramente, feci io, tu sei in grado di riconoscere [d] questo primo punto: la melodia si compone di tre elementi, parole, armonia e ritmo. - Questo sì, rispose. - Ora, quello che in essa è costituito dalle parole, non differisce affatto, nevvvero?, dalle parole non cantate, visto che lo si deve esprimere secondo quei medesimi modelli che poco fa abbiamo stabiliti, e nella stessa maniera. - E' vero, disse. - E armonia e ritmo debbono accompagnare le parole. - Come no? - Eppure, dicevamo, nelle composizioni letterarie non c'è bisogno alcuno di lamenti e pianti. - No davvero. - Ebbene, quali sono le [e] armonie lamentose? Dimmelo, tu che sei esperto di musica. - La mixolidia, rispose, la sintonolidia e altre simili. - E non si devono eliminare?, feci io. Non sono utili neanche alle donne, se devono essere donne dabbene, per non parlare degli uomini. - Senza dubbio. - Per i guardiani, poi, sono molto sconvenienti l'ubriachezza, la mollezza e l'indolenza. - Come no? E dunque, tra le armonie, quali sono molli e conviviali - La ionica, rispose, e la lidia: così si chiamano certe armonie languide. [399a] - E ti potranno servire in qualche modo, mio caro, con i guerrieri? - No certo, rispose; forse però ti

rimangono la dorica e la frigia. - Io non m'intendo di armonie, replicai; ma tu devi lasciare l'armonia che imiterà convenientemente parole e accenti di un'altra, di chi attende a un'azione pacifica e non violenta, e pur se è sconfitto o [b] ferito o in punto di morte o vittima di qualche altra Sciagura, sempre reagisce alla sorte con fermezza e sopportazione. E lasciane anche un'altra, di chi attende a un'azione pacifica e non violenta, ma spontanea, o persuade e chiede qualcosa a qualcuno, con la preghiera se si tratta di un dio, con l'insegnamento e il monito se si tratta di un uomo; <armonia che> nel caso opposto <imiterà> chi dà retta a preghiere o insegnamenti o dissuasioni altrui, e quando con questi mezzi ha ottenuto il suo intento, non pecca [c] d'orgoglio, ma in tutti questi casi si comporta con saggezza e moderazione ed è lieto di quello che succede. Dunque queste due armonie, la violenta e la spontanea, lasciale: esse offriranno la migliore imitazione degli accenti di gente sventurata e fortunata,, temperante e coraggiosa. - Ma, disse, le armonie che chiedi di lasciare, non sono altre che quelle or ora da me dette. - Nel canto e nella melodia, ripresi, non avremo dunque bisogno di strumenti a molte corde né capaci di tutte le armonie. - No, mi sembra evidente, disse. - E allora non manterremo fabbricanti [d] di trígoni, di pétidi e di ogni altro strumento a molte corde e capace di produrre varie armonie. - No, evidentemente. - E fabbricanti e suonatori di *aulòs*, li ammetterai nella stato? Non è forse questo lo strumento più ricco di suoni? e gli stessi strumenti capaci di produrre tutte le armonie non ne sono una imitazione? - Sì, rispose, è chiaro. - Ti restano dunque, ripresi, lira e cetra, utili in città; in campagna invece, per i mandriani, andrebbe bene una specie di siringa. - Sì, disse, così almeno ci porta a concludere il nostro discorso. - Non [e] siamo proprio originali, mio caro, dissi io, a giudicare Apollo e i suoi strumenti preferibili a Marsia e ai suoi. - Per Zeus!, fece lui, evidentemente non lo siamo! - Corpo d'un cane, replicai, senz'accorgerci abbiamo nuovamente purificato lo stato che poco fa dicevamo gonfio di lusso. - Sì, rispose, e saggiamente.

XI. - Via dunque, dissi, continuiamo a purificarlo. Alle armonie faremo seguire la questione dei ritmi: non cercare ritmi variati né cadenze d'ogni specie, ma vedere quali sono i ritmi appropriati a una vita ordinata e virile; e quando [400a] si sono veduti, obbligare il piede e la melodia ad adeguarsi alle parole proprie di un simile genere

di vita, e non le parole al piede e alla melodia. Quali poi possano essere questi ritmi, tocca a te dirlo, come hai fatto per le armonie. - Ma, per Zeus!, rispose, non saprei. Ho osservato e potrei dire che ne esistono tre specie, che danno luogo alle cadenze, così come quattro sono le specie dei suoni donde derivano tutte le armonie; ma non so dire di che imitazioni si tratti, e quale genere di vita vogliano imitare. [b] - Beh! su questo punto, risposi, ci consiglieremo anche con Damone, per sapere quali siano le cadenze che s'addicono alla bassezza d'animo, alla violenza o alla pazzia e ad altro vizio, e quali ritmi si debbano riservare alle qualità opposte. Ho la vaga impressione di averlo sentito denominare composto un certo verso enoplio, e parlare di un dattilo e di un eroico, cui dava non so che struttura, ponendo uguali il sù e il giù <della voce> e l'uscita sia breve sia lunga; e, come credo, parlava di giambo e, per un altro verso, di trocheo, e vi applicava quantità lunghe e brevi. [c] E per alcuni di questi versi, credo che criticasse e lodasse i tempi del piede non meno che gli stessi ritmi, o qualche loro combinazione: non saprei dire... Ma tutto questo, come ho detto, scarichiamolo su Damone, perché brevi parole non bastano per un'approfondita distinzione. Non credi? - Per Zeus, non bastano, credo bene! - Ma puoi distinguere almeno questo, che dalla regolarità e dall'irregolarità del ritmo dipendono rispettivamente l'eleganza e l'ineleganza? [d] - Come no? - D'altra parte la regolarità del ritmo si adegua, assimilandosi, alla bella dizione, l'irregolarità al suo opposto; e così si può dire dell'armonia e della disarmonia, se è vero che sono ritmo e armonia ad adeguarsi alle parole, come poco fa si diceva, e non viceversa. - Certo, rispose, ritmo e armonia devono dipendere dalle parole. - E lo stile della dizione e le parole, feci io, non si adeguano al carattere dell'anima? - Come no? - E il resto non s'adeguа alla dizione? - Sì. - Allora, finezza di parola, armoniosità, eleganza e regolarità ritmica [e] conseguono a semplicità di carattere, non quella che è assenza d'intelletto e che eufemisticamente chiamiamo tale, ma a quell'attività d'intelletto che in verità è nel suo carattere bene e bellamente costituita. Assolutamente, rispose. - E i nostri giovani non devono in ogni campo cercar di acquistare queste qualità, se hanno da adempiere il loro proprio compito? - Sì, devono farlo. - Ma [401a] queste qualità sono offerte in gran copia dalla pittura e da ogni simile arte, e dalla tessitura, dal ricamo, dall'architettura e da ogni 'altra lavorazione di suppellettili, e inoltre dalla conformazione naturale dei corpi e delle piante. Sono tutte cose in cui si trova eleganza o ineleganza. E

l'ineleganza, l'irregolarità ritmica e la disarmonia sono sorelle della parola grossolana e del cattivo carattere, mentre le qualità opposte sono sorelle e imitazioni del carattere opposto, temperante e buono. - Perfettamente, disse.

[b] XII. - Dobbiamo dunque solamente sorvegliare i poeti e forzarli a dare nei loro poemi l'immagine del carattere buono, o, se no, a non svolgere tra noi la loro opera poetica? O dobbiamo sorvegliare anche gli altri artigiani e impedire loro di rappresentare questo cattivo carattere, questa intemperanza, bassezza e ineleganza sia nelle immagini di esseri viventi sia nelle costruzioni sia in ogni altra loro opera? Non si deve proibire agli incapaci di lavorare tra noi, per evitare che i nostri guardiani, educati tra immagini [c] di vizio come tra l'erbaccia, molte volte al giorno, a poco a poco, mietano e pascolino da parecchie parti e contraggano nell'anima loro, senza accorgersi, un unico grande male? Occorre invece ricercare quegli artigiani che per felici doti naturali siano capaci di seguire le tracce della naturale bellezza ed eleganza; e così i giovani, come se abitassero in luogo sano, trarranno vantaggio da ogni parte donde un effluvio di opere belle, come una brezza spirante la luoghi salubri e recante salute, ne colpisca la vista o [d] l'udito; e fin da fanciulli insensibilmente li guidi alla somiglianza, all'amicizia e alla concordia con la bella ragione. - Sì, rispose, così sarebbero allevati benissimo. - Ora, Glaucone, ripresi, non sono queste le ragioni che rendono estremamente importante l'educazione musicale? Ché il ritmo e l'armonia penetrano profondamente entro l'anima e assai fortemente la toccano, conferendole armoniosa bellezza; e se uno è stato educato bene, gliela rendono [e] bella, e se no, brutta. Perché chi ha avuto una perfetta educazione musicale, sarà prontissimo ad accorgersi delle cose trascurate o imperfettamente lavorate o difettose per nascita; e, giustamente disgustato, loderà le cose belle, se ne compiacerà e le accoglierà nell'anima sua facendosene nutrimento e diventerà una persona perfetta, mentre sin da giovane, prima di poterne acquistare piena [402a] coscienza, rettamente criticherà e aborrirà le brutte; e quando gli sia sopraggiunta la ragione, chi così è stato allevato le farà grande festa riconoscendola soprattutto per la familiarità che ve lo unisce. - Sì, disse, sono proprio questi, a mio avviso, i motivi che fanno rientrare nella musica l'educazione. - Come dunque, continuai, noi ci reputavamo sufficientemente informati sulle lettere alfabetiche,

allorché avessimo saputo distinguerne i segni, che sono pochi, in tutte le combinazioni in cui si presentano; e non li trascuravamo né in minuscole né in maiuscole con [b] il pretesto che non occorre farvi attenzione, ma ci impegnavamo a fondo a distinguerli dovunque, convinti di non poter essere dei grammatici prima di essere arrivati a questo... - E' vero. - Anche le immagini di lettere alfabetiche, se per caso si presentassero riflesse nell'acqua o in specchi, non potremo conoscerle prima di conoscere le lettere stesse; si tratta della medesima arte e studio, no? - Assolutamente. - Così, per gli dèi!, non saremo musici, [c] come dico, neppure noi né quei guardiani che asseriamo. di dover educare, se prima non conosceremo, in tutte le combinazioni in cui si presentano, gli aspetti della temperanza, del coraggio, della generosità, della magnanimità e tutte le virtù loro sorelle, e poi i loro opposti; e se non ci accorgeremo della loro presenza là dove si trovano, esse come le loro immagini, senza trascurarle, piccolo o grande che sia il posto da esse occupato, tua convinti che rientrino nella medesima arte e studio: no? - Per [d] forza, rispose. - Ebbene, continuai, se uno, chiunque sia, a un nobile carattere dell'anima unisce analoghi e armonici caratteri nell'aspetto esteriore, partecipi dell'identico modello, non sarà uno spettacolo molto bello per chi lo possa contemplare? - Certo. - E ciò che è molto bello non merita grande amore? - Come no? - Perciò il musico dovrebbe amare gli uomini che presentino queste doti nella loro forma più alta. Se però questa armonia mancasse all'amato, non potrebbe amarlo. - No, rispose, se fosse l'anima a presentare qualche deficienza. Ma se si trattasse di deficienze fisiche, egli le tollererebbe e continuerebbe [e] a voler bene all'amato. - Comprendo, feci io; la cosa si spiega con il fatto che tu hai o hai avuto un simile amore, e te lo concedo. Ma dimmi: esiste qualche rapporto tra temperanza e smodato piacere? - E come può esistere, rispose, se questo fa uscire di senno non meno che il dolore? - E con le altre virtù? - No, affatto. [403a] - E con la tracotanza e l'intemperanza? - Sì, un rapporto quanto mai stretto. - E sei capace di citare un piacere maggiore e più acuto di quello venereo? - No, rispose, e nemmeno uno più dissennato. - Ma il retto amore non consiste per natura nell'amare ordine e bellezza secondo le norme della temperanza e della musica? - Certo, ammise. - Allora il retto amore non deve avere contatto con nulla che sappia di follia o sia affine all'intemperanza, no? - No, non deve. - Non [b] deve avere contatto con il piacere di cui parliamo: esso non deve entrare nelle relazioni tra amante e amato che si amino di retto amore, no? -

No davvero, per Zeus!, disse, non ci deve essere contatto. - Allora, come sembra, sarà questa la legge che porrai nello stato che stiamo fondando: l'amante voglia bene, stia assieme e carezzi l'amato come un figliolo, con nobili fini, se riesce a convincerlo; e con l'oggetto delle sue attenzioni si comporti nel resto così, per non dare mai l'impressione di aver superato, nei loro rapporti, questi limiti. Se no, sarà criticato come persona [c] rozza e di cattivo gusto. - E' così, disse. - Ti sembra dunque, ripresi, che abbiamo finito la nostra discussione sulla musica? Essa è terminata là dove deve terminare: il fine ultimo della musica è l'amore del bello. - Sono d'accordo, rispose.

XIII. - Dopo la musica è nella ginnastica che occorre educare i giovani. - Sì, certo. - Anche questa deve essere scrupolosamente curata, fin da quando sono fanciulli, [d] e continuata per tutta la vita. A mio parere, le cose stanno pressappoco così; però pensaci anche tu. A me non sembra che sia il corpo, per quanto buona possa essere la sua costituzione, a rendere buona l'anima con la virtù che gli è propria, ma, al contrario, che sia l'anima buona a migliorare al massimo il corpo con la virtù che le è propria: e a te come sembra? - Sembra così anche a me, rispose. - E se, dopo avere rivolta ogni cura alla mente, la incaricassimo di badare con ogni scrupolo alle cose del [e] corpo, e noi ci limitassimo, per evitare soverchie lungaggini, a indicare i modelli, non faremmo bene? - Senza dubbio. - Ora, abbiamo detto che i giovani devono evitare di ubriacarsi: a chiunque, in certo modo, si può concedere, ubriaco, di non sapere in che parte del mondo si trovi, ma non a un guardiano. - Sarebbe ben ridicolo, fece egli, che al guardiano occorresse un guardiano. - E per gli alimenti? I nostri uomini sono atleti impegnati nella più importante delle gare. No? - Sì. - E [404a] potrà loro convenire il tenore di vita dei campioni odierni? - Forse. - Ma, ripresi, è questo un tenore di vita sonnolento e che compromette la salute. Non vedi che questi campioni passano la vita a dormire e, se escono un po' dal regime loro prescritto, contraggono gravi e violente malattie? - Lo vedo. - Un allenamento più accurato, ripresi, occorre dunque agli atleti della guerra, che per forza di cose devono esser vigili come cani, avere vista e udito quanto mai acuti e, poiché nelle campagne [b] militari l'acqua, gli altri cibi, l'intensità del calore solare, il freddo variano più volte, salute non cagionevole. - Per me è evidente. -Ebbene, la ginnastica migliore non sarà in certo modo sorella di quella musica semplice di cui abbiamo

parlato poc'anzi? - Come dici? - Ginnastica semplice e appropriata, particolarmente quella di tipo bellico. - In che senso? - Simili concetti, risposi, si potrebbero apprendere anche da Omero. Tu sai che nei banchetti degli eroi che si trovano al campo, egli non li fa desinare con pesce, anche se sono lungo la sponda [c] del mare, sull'Ellesponto, né carni lessate, ma solo arrostate, come quelle appunto che i soldati possono procurarsi molto facilmente; perché, a dirla in breve, in qualunque luogo è più agevole ricorrere direttamente al fuoco che andare in giro con le pentole. - Certo. - E nemmeno di condimenti, credo, ha mai parlato Omero. Non lo sanno anche gli altri campioni che un corpo, per poter stare bene, deve astenersi da tutte queste cose? - Sanno che è giusto, disse, e giustamente se ne astengono. - Tu [d] poi, mio caro, se credi giuste queste nostre regole, non lodi, sembra, la tavola siracusana e la varietà gastronomica siciliana. - Credo di no. - Tu biasimi allora anche che uomini che hanno da essere in perfetta condizione fisica abbiano per amica una ragazza corinzia. - Senz'altro. - E pure le pregiate delizie della pasticceria attica? - Per forza. - E avremmo ben ragione, credo, se paragonassimo tutta quest'alimentazione e questo regime di vita a quella melopea e a quel canto che [e] sono composti di ogni genere di armonia e di qualsiasi ritmo. - Come no? Ora, lì la varietà non produceva intemperanza, e qui non produce malattia? E la semplicità nella musica non genera invece temperanza nelle anime, e la semplicità nella ginnastica sanità nei corpi? [405a] - Verissimo, rispose. - E quando entro uno stato si moltiplicano intemperanza e malattie, non s'aprono molti tribunali e ambulatori? E non sono tenute in grande onore l'oratoria forense e la medicina, quando se ne occupano persino molti uomini liberi, e con grande impegno? - Sicuramente.

XIV. - E potrai cogliere un indizio maggiore di una cattiva e vergognosa educazione nell'ambito statale, che non sia il bisogno di medici e giudici abili, sentito non solo da persone mediocri e da lavoratori manuali, ma anche da chi pretende d'avere ricevuto un'educazione liberale? [b] Non sembra una vergogna e un notevole indizio d'ineducazione essere costretti a ricorrere a una giustizia presa a prestito da altri, come padroni e giudici, in mancanza di risorse personali? - Sì, ammise, è tra tutte la maggiore vergogna. - E non ti sembra ancora più vergognoso, ripresi, il caso che si verifica quando uno non solo consuma la massima parte della vita a far l'accusato e

l'accusatore nei tribunali, ma il suo cattivo gusto lo spinge anche a inorgogliersi proprio della sua abilità a commettere ingiustizia [c] e della sua capacità di adattarsi a ogni situazione, di tentare ogni scappatoia e destreggiandosi cavarsela in modo da sfuggire alla giustizia? e ciò per futili e insignificanti motivi, ignorando quanto sia più bello e quanto meglio organizzare la propria vita senza bisogno di un giudice sonnolento? - Senza dubbio, rispose, è ancora più vergognoso. - E non ti pare vergognoso, continuai, ricorrere alla medicina per tutt'altra ragione che per ferite o per certe malattie che si ripetono ogni anno, ma per la poltroneria [d] e il regime di vita di cui abbiamo parlato? E ripieni di acquitrini di flussi e di soffi, costringere i bravi Asclepiadi a denominare le malattie fiati e catarri? - Molto vergognoso, rispose. Veramente nuovi e strani sono questi nomi di malattie. - Nomi che non c'erano, credo, dissi, al tempo di Asclepio. Lo congetturo dal fatto che a [e] Troia i suoi figli non criticarono colei che a Euripilo ferito dava da bere vino di Pramno contenente molta farina [406a] e formaggio grattugiato, cose che sembrano provocare processi infiammatori; e non rimproverarono Patroclo per la cura. - Eh! sì, rispose, era una pozione ben strana per una persona in quelle condizioni. - No, se rifletti, dissi, che questa medicina d'oggi, che educa le malattie, non era usata dagli Asclepiadi, dicono, prima che nascesse Erodico. Erodico era un insegnante di ginnastica che, ammalatosi, mise insieme ginnastica e medicina e [b] tormentò per primo e specialmente se stesso, in séguito molti altri. - In che senso?, chiese. - Rendendosi lunga la morte, risposi. Pur seguendo attentamente il decorso della malattia, che era mortale, non era capace, credo, di guarirsi, e passava la vita a curarsi senza interessarsi di nulla, tormentandosi ogni poco che uscisse dal solito regime di vita; e per la sua sapienza giunse alla vecchiaia sempre lottando con la morte. - Oh!, disse, riportò proprio un bel premio per l'arte sua! - Quale [c] è naturale che riporti, feci io, chi non sa che Asclepio non insegnò ai figli questo metodo terapeutico non perché lo ignorasse o ne fosse inesperto, ma perché sapeva che tutti coloro che sono retti da buone leggi hanno ciascuno un compito determinato nell'ambito statale; e debbono necessariamente eseguirlo, e nessuno può concedersi il lusso di restare malato e di curarsi per tutta la vita. E' una cosa che noi (ed è ridicola!) osserviamo per gli artigiani, ma non per le persone ricche che passano per felici. - Come ?, disse.

[d] XV. - Un falegname, risposi, che sta male, pretende dal medico di bere un farmaco e così vomitare il suo male o di liberarsene con un purgante o una cauterizzazione o un'incisione. Ma se uno gli prescrive una cura lunga a regime e gli ficca in testa berrettucci di lana e tutto quello che a ciò tiene dietro, eccolo dire ben presto che non ha tempo di stare male e che non gli giova vivere così, fisso con la mente alla sua infermità, trascurando il lavoro che [e] gli sta davanti. E con ciò saluta un simile medico, riprende il consueto regime di vita, riacquista salute e vive attendendo alle sue cose. Se però il corpo non è in grado di reggere, muore e si libera dagli affanni. - Sì, ammise, per chi si trovi in simili condizioni c'è convenienza, sembra, a usare così la medicina. - Non è forse perché, dissi, [407a] aveva una sua funzione e, non potendola più svolgere, non gli veniva alcun profitto dalla vita? - E' chiaro, rispose. - Ora, come diciamo, il ricco non si vede obbligato ad alcuna opera tale che, se è costretto ad astenersene, intollerabile si faccia la sua vita. - No certo, almeno così si dice. - Il fatto è, ripresi, che non ascolti le parole di Focilide: quando uno già possiede i mezzi per la vita materiale, deve esercitare la virtù. - Ma, credo, disse, deve esercitarla anche prima. - Non mettiamoci, feci, a contrastare su questo con lui; ma cerchiamo di spiegare a noi stessi se il ricco deve curare l'esercizio della virtù e se è intollerabile la vita a chi non lo faccia; o se [b] questo coltivare le malattie impedisce di lavorare il legno e di attendere alle altre arti per l'applicazione mentale che esige, senza però ostacolare affatto l'attuazione della massima di Focilide. - Sì, per Zeus!, rispose. E forse più di tutto la ostacola questa esagerata cura del corpo, che va oltre i limiti della ginnastica: è un impiccio nell'amministrazione domestica, nelle spedizioni militari e negli uffici statali sedentari. - Però l'inconveniente maggiore è quello di rendere difficoltosi qualunque apprendimento, [c] riflessione e intima meditazione, sempre in allarme com'è per certe tensioni di capo e vertigini, pronta a vederne la causa nella filosofia, sì da esser d'ostacolo dovunque così si pratica e si mette a prova la virtù: perché fa che si creda sempre di stare male e che non si smetta mai di soffrire per il corpo. - E' naturale, disse. - Ora, non possiamo affermare che, conscio di questo, Asclepio inventò la medicina per coloro che per naturale disposizione e regime di vita hanno corpi sani, ma portano nelle loro [d] persone una malattia limitata a una parte sola? che la inventò per costoro e per questa loro condizione? E possiamo affermare che, pur scacciando le malattie con farmaci e incisioni, egli prescrive l'abituale loro regime di vita, per non portare danno alla vita

dello stato; e che, per i corpi affetti da malattie organiche dovunque diffuse, non cerca di rendere lunga e penosa la vita all'uomo ricorrendo a regimi curativi fondati su gradualità evacuazioni e infusi, e di far procreare dei figli che, come è ben naturale, saranno simili ai genitori; ma che non ritiene di dover [e] curare, come persona non utile né a sé né allo stato, chi non può vivere il tempo fissatogli dalla natura. - Un uomo di stato, rispose, è per te Asclepio... - E' chiaro, dissi; e pure i figli suoi, poiché era tale non vedi che anche [408a] a Troia si dimostrarono prodi in guerra e fecero della medicina l'uso che dico? Non ricordi che anche a Menelao ferito da Pandaro "suggendone il sangue, sparsero linimenti sulla piaga" e che in séguito egli non ebbe bisogno di bere o mangiare nulla oltre a quello che avevano prescritto ad Euripilo, convinti che per risanare uomini sani e regolati nel tenore di vita prima del ferimento bastavano [b] i farmachi, anche se lì per lì avessero dovuto bere il ciceone? Ma quando si trattava di un individuo naturalmente malaticcio e intemperante, credevano che vivere non giovasse né a lui né agli altri; e che per persone come queste non ci dovesse neppur essere l'arte medica, e di non doverle curare, nemmeno se fossero state più ricche di Mida. - Molto accorti, disse, tu giudichi i figli di Asclepio!

XVI. - Merita dirlo, risposi, per quanto i poeti tragici e Pindaro non siano d'accordo con noi e affermino che Asclepio è, sì, figlio di Apollo, ma che fu l'oro a indurlo [c] a guarire un riccone malato e già in punto di morte; e che appunto per questo venne colpito dal fulmine. Però noi, coerenti con le nostre parole di prima, non prenderemo per buone tutte due queste loro affermazioni, ma diremo che, se era figlio di un dio, non era sordido avaro; e se lo era, non era figlio di un dio. - Benissimo, disse. E di quest'altro punto che dici, Socrate? Non bisogna avere nello stato medici bravi? Tali dovrebbero essere, secondo me, tutti quelli che hanno avuto come pazienti quanti più [d] sani e quanti più malati possibile. Per i giudici poi, analogamente, coloro, che hanno avuto relazione con ogni specie di nature umane. - Certo, feci, intendo parlare di medici bravi. Ma sai tu quelli che stimo tali? - Lo saprei, se me lo dicessi, rispose. - Bene, mi proverò, dissi; però tu con le stesse parole hai chiesto cose diverse. - Come?, fece. - Bravissimi, risposi, diventerebbero i medici se fin da fanciulli, oltre che apprendere l'arte, avessero relazione con più corpi infermi possibile e soffrissero [e] di persona ogni malattia, senza avere una sana

costituzione. Perché, credo, non curano il corpo con il corpo: non sarebbe possibile che i loro corpi fossero o divenissero mai malati; ma lo curano con l'anima, che non può curare bene qualcosa se diventa o è cattiva. - Giusto, ammise. - Ma un giudice, mio caro, governa l'anima con l'anima, [409a] e non è ammissibile che questa sia stata educata fin dalla giovinezza tra anime malvage, abbia avuto relazione con loro e praticata via via ogni ingiustizia, sì da poter prontamente riconoscere, confrontandole con se stessa, le ingiustizie altrui, come si riconoscono le malattie del corpo. Occorre che nella sua giovinezza essa sia rimasta inesperta e immune da cattivi costumi, se deve sanamente giudicare, nella sua eccellenza, le cose giuste. Proprio per questo, quando sono giovani, le persone dabbene appaiono semplici e facili a essere ingannate dagli ingiusti, perché non hanno [b] dentro di sé esemplari di sentimenti quali si riscontrano nei malvagi. - Sì, ammise, è proprio questa la loro condizione. - Ecco perché, ripresi, il buon giudice non deve essere giovane, ma anziano, uno che ha appreso tardi che cosa è l'ingiustizia, senza averla sentita come personale e insita nell'anima sua; ma, per averla studiata, come una qualità altrui, nelle anime altrui, deve discernere in lungo tempo qual male essa è per natura, sfruttando la conoscenza, [c] non la sua personale esperienza. - Davvero, assai nobile, disse, sembra un giudice come questo. - E buono, risposi, come appunto chiedevi. Perché chi ha anima buona è buono. L'altro invece, abile e sospettoso, autore lui stesso di molti atti ingiusti, che si crede astuto e sapiente, quando si trova a contatto con persone simili a lui, mostra la sua abilità perché sta guardingo, osservando attentamente gli esempi che sono dentro di lui; ma quando si accosta a gente buona e già anziana, appare un sempliciotto, [d] diffidente a sproposito e ignaro del sano costume: ciò perché non ne possiede in sé esempio alcuno. Poiché però ha a che fare più spesso con malvagi che con onesti, dà a sé e agli altri l'impressione di essere più sapiente che ignorante. - Perfettamente vero, rispose.

XVII. - Non è dunque questo, ripresi, il giudice buono e sapiente che si deve cercare, ma quello di prima. La malvagità non potrà mai conoscere e la virtù e se stessa, mentre la virtù, quando viene educata la natura, acquisterà col tempo simultanea conoscenza di sé e della malvagità. E [e] sapiente quindi, a mio avviso, è l'uomo onesto, non il cattivo. E io, rispose, la penso come te. - Allora, insieme con tale arte

giudiziaria, codificherai tu nel nostro stato anche la medicina nella forma da noi detta? Così, tra i tuoi cittadini, esse cureranno quelli che siano naturalmente [410a] sani di corpo e d'anima. Quanto a quelli che non lo siano, i medici lasceranno morire chi è fisicamente malato, i giudici faranno uccidere chi ha l'anima naturalmente cattiva e inguaribile. - Questa è evidentemente la migliore soluzione, disse, sia per questi stessi sciagurati sia per lo stato. - Ed è chiaro allora, ripresi, che i giovani ti si guarderanno bene dal ricorrere all'arte giudiziaria, se praticano quella semplice musica che dicevamo generatrice di temperanza. - Sì, certo, disse. - E il [b] musico, se coltiva la ginnastica su questa medesima traccia, non si troverà, se vuole, a non avere bisogno alcuno della medicina, se non in caso di assoluta necessità? - Mi sembra di sì. - Negli stessi esercizi ginnastici e nelle fatiche il suo sforzo si rivolgerà, risvegliandolo, all'elemento animoso della sua natura piuttosto che al vigore fisico; ed egli non regolerà alimentazione e fatiche in vista di acquistare forza, come invece fanno gli altri atleti. - Giustissimo, ammise. - Ora, Glaucone, ripresi, anche coloro [c] che stabiliscono di educare con musica e con ginnastica non lo fanno per la ragione creduta da taluno, per curare con questa il corpo, con quella l'anima: no? - Ma perché allora? - Forse, risposi, le stabiliscono ambedue soprattutto per l'anima. - Come? - Non noti, dissi, in che disposizione spirituale sono coloro che durante la vita coltivano la ginnastica senza occuparsi della musica? o quelli che si trovano in condizione opposta? - Ma [d] di che cosa parli?, chiese. - Della selvatichezza e della scontroosità, feci io, e, per contro, della mollezza e della mitezza. - Sì, lo noto, rispose; coloro che praticano la pura ginnastica risultano troppo selvatici, quelli che praticano la pura musica diventano troppo molli. - Ebbene, continuai, la selvatichezza potrebbe essere dovuta all'elemento animoso della natura. Se fosse rettamente nutrita, sarebbe coraggio, ma, a tenderla oltre il giusto limite, diverrebbe, com'è ben naturale, intrattabile scontroosità. - Mi sembra di sì, ammise. - Ancora: [e] la mansuetudine non sarà dote propria della natura filosofica? Se però essa viene troppo rilassata, non diventerà troppo molle e, se ben alimentata, mansueta e ordinata? - E' così. - Noi però sosteniamo che i guardiani debbono avere tutte due queste nature. - Sì, debbono averle. E queste nature non devono armonizzare fra fra loro - Come no? - E l'anima di chi presenta [411a] questa armonia non è temperante e coraggiosa? - Senza dubbio. - E quella di chi non la presenta, non è vile e villana? - Certamente.

XVIII. - Ora quando uno riconosce alla musica il potere d'incantare con il suono dell'*aulòs* e di riversare nell'anima, attraverso le orecchie, come fossero un imbuto, quelle dolci molli lamentose armonie che or ora dicevamo, e passa tutta quanta la vita a canticchiare allegro beandosi del canto, costui anzitutto, se in sé aveva qualcosa d'animoso, l'ha temperato come ferro e da inutile e duro l'ha reso [b] utile; quando però, persistendo, non smette, anzi prosegue l'incanto, ecco allora che lo fa struggere e liquefare sino a esaurire del tutto il vigore dell'animo, sino a tagliare via, per così dire, i nervi dell'anima e a renderla "un combattente smidollato". Senza dubbio, disse. - E se, continuai, fin dal principio ha ricevuto un'anima per natura priva di quel vigore, eccolo giungere ben presto a questo risultato; ma se ne ha ricevuto una animosa, indebolendo quel vigore, riduce l'animo eccitabile, pronto a [c] scaldarsi e a spegnersi per futili motivi. E così questa gente, anziché animosa si fa irascibile, collerica, piena di cattivo umore. - Precisamente. - E, che sarà poi se uno pratica assiduamente la ginnastica e ama mangiare bene senza occuparsi di musica e di filosofia? Non si riempie dapprima di orgoglio e di baldanza per il suo perfetto stato fisico? E non avviene più coraggioso di quello che era? - Sì, certo. - Ma che sarà quando non faccia altro e non coltivi Musa alcuna? Se pure esisteva [d] nell'anima sua qualche voglia di apprendere, dal momento che questa resta estranea a ogni nozione e problema senza partecipare a discussioni né alle altre attività culturali, non diventa debole, sorda e cieca, perché non è risvegliata né nutrita né sono perfettamente purificate le sue sensazioni? - E' così, disse. - Perciò una simile persona diventa, credo, nemica della discussione e incolta, e non cerca più di persuadere discutendo, ma, come una belva, tratta chiunque [e] con violenza e selvatichezza, e vive nell'ignoranza e nella grossolanità, senza regola e grazia alcuna. - E' assolutamente così, ammise. - Per questi due elementi, come sembra, animoso e filosofico, direi che un dio ha dato agli uomini due arti, la musica e la, ginnastica. Non è che le abbia date per l'anima e per il corpo, se non in via secondaria, ma per quei due elementi, perché possano armonizzare [412a] l'uno con l'altro quando ne siano regolate al giusto grado le tensioni e i rilassamenti. - Sembra di sì, ammise. - Allora avremmo piena ragione di dire che chi meglio combina ginnastica e musica e le applica all'anima nella misura più giusta, è il musico più perfetto e armonioso, assai più di chi accorda tra loro le corde. - Naturalmente, Socrate, rispose. -

Ebbene, Glaucone, non occorrerà anche nel nostro stato una sorveglianza permanente di un simile uomo, se si deve salvaguardare la costituzione? [b] - Sì che occorrerà, quant'altre mai.

XIX. - Queste dunque potranno essere le grandi linee dell'educazione morale e fisica. Perché si dovrebbero esporre nei dettagli danze, cacce, battute con cani, gare ginniche e ippiche? E' pressoché evidente che devono corrispondere ai princìpi posti, e la loro scoperta non presenta più difficoltà. Forse no, rispose. - Ebbene, feci io, che cosa ci rimane ora da determinare? Non forse quali tra questi medesimi individui sono destinati a comandare, e quali a [c] essere comandati? - Sì, certamente. - Non è chiaro che quelli che comandano devono essere più vecchi, quelli comandati più giovani? - E' chiaro. - E che devono essere i migliori tra gli anziani? - Anche questo. - Ma i migliori tra i contadini non sono i più provetti agricoltori? - Sì. - Ora, poiché i nostri uomini devono essere i migliori tra i guardiani, non devono essere i più provetti nella guardia dello stato? - Sì. - E avere intelligenza per questo compito, autorità e [d] inoltre cura dello stato? - E' così. - Ma uno avrà una cura particolare di ciò che ama. - Per forza. - E certo amerà di un amore particolare ciò cui ritiene siano utili le stesse cose che a lui, e quando crede che il massimo successo dell'oggetto amato si traduca nel successo suo proprio, e viceversa. - E' così, disse. - Tra i guardiani si debbono dunque scegliere uomini tali che al nostro esame risultino estremamente decisi a fare per tutta la vita, e con ogni entusiasmo, quello che ritengono utile [e] allo stato, evitando assolutamente di compiere quello che non giudicano utile. - Sì, disse, è gente adatta, questa. - Mi sembra che si debbano sorvegliare in ogni età, per vedere se osservano scrupolosamente questo principio e se alcuna malìa o costruzione li induca a respingere, obliandola, l'opinione di dover fare ciò che è il meglio per lo stato. - Di che ripulsa parli?, chiese. - Te lo dirò, risposi. Secondo me, una certa opinione esce dal pensiero o volontariamente o involontariamente: volonta[413a] riamente quella, falsa, di chi disimpara una cosa per apprenderne un'altra, involontariamente ogni opinione verace. - Comprendo, disse, che cosa è questa ripulsa volontaria ma devo comprendere in che cosa consiste l'involontaria. - Che? Non pensi anche tu, feci io, che gli uomini si privano involontariamente dei beni, ma volontariamente dei mali? Non ritieni che ingannarsi sulla verità è male, possedere il vero, bene?

E non ti sembra che sia possedere il vero avere un'opinione conforme alle cose che sono? - Ma sì, disse, hai ragione, sembra anche a me che gli uomini non si privino volontariamente della vera [b] opinione. - Ora, questo non succede loro perché derubati o ammalati o violentati? - Non comprendo nemmeno adesso, rispose. - Si vede, dissi, che parlo in stile tragico. Per derubati intendo coloro ai quali si è fatto mutare avviso e coloro che dimenticano: perché, senza che se n'accorgano, a questi viene sottratto il tempo, a quelli la ragione. E ora comprendi? - Sì. - Ancora, per violentati intendo quelli che cambiano di parere per un dolore fisico o morale. - Ho compreso anche [c] questo, rispose, e hai ragione. - Ammalati dovresti dire tu pure, come credo io, coloro che mutano d'avviso o perché affascinati da un piacere o perché la paura fa loro temere qualcosa. - Sì, ammise, tutto ciò che inganna sembra sprigionare una malia.

XX. - Come dunque dicevo poco fa, si deve cercare quali guardiani meglio rispettino la norma loro propria, di dover fare ciò che ritengano sempre il meglio per lo stato. Occorre perciò sorvegliarli fin da fanciulli e proporre loro opere che potrebbero far scordare assai facilmente tale norma e dare luogo a inganni; e si deve approvare chi [d] la ricorda e non è facile all'inganno, scartare invece chi lo è. Non è vero? - Sì. - E bisogna poi imporre loro fatiche, dolori e gare in cui si devono osservare queste medesime doti. - Giusto, disse. - Perciò occorre, continuai, istituire per questi uomini una prova anche per la terza specie, quella della malia, e stare a vedere: come, conducendo i puledri nello strepito e nella confusione, si esamina se sono paurosi, così nella giovinezza bisogna far provare a questi nostri uomini qualche spavento e poi, mutando sistema, riportarli ai piaceri, saggiandoli assai più [e] di quanto si saggi l'oro nel fuoco; e osservare se in ogni circostanza uno si dimostra resistente alla malia e si comporta bene, facendo buona guardia alla propria persona e alla musica che ha appresa; se si dimostra sempre ossequente alle leggi del ritmo e dell'armonia; con tali doti potrebbe essere molto utile a sé e allo stato. E a chi superi le successive prove, nell'infanzia, nell'adolescenza e nella maturità, [414a] e risulti integro, si devono affidare il governo e la guardia dello stato e conferire onori da vivo e da morto; deve ottenerne i massimi segni sia con tombe sia con ogni altro genere di monumenti. Ma chi non è tale, si deve scartarlo. Pressappoco così, continuai, mi sembra, Glaucone, che si debbano

scegliere e costituire i governanti e guardiani: a grandi linee, dico, senza, entrare nel dettaglio. - Pressappoco così, disse, penso anch'io. - E allora, non è forse [b] molto giusto, in verità, definire costoro perfetti guardiani sia rispetto ai nemici esterni sia rispetto agli amici interni, ad evitare che questi vogliano e quelli possano fare del male? e definire ausiliari e tutori dei decreti dei governanti quei giovani che or ora chiamavamo guardiani? - Mi sembra di sì, rispose.

XXI. - Se dobbiamo dire una nobile menzogna, una di quelle che si rendono necessarie e alle quali or ora alludevamo, quale espediente potremmo adottare, continuai, [c] per farla credere specialmente agli stessi governanti e, se no, al resto dei cittadini? - Quale menzogna?, chiese. - Non si tratta di una novità, risposi, ma di una certa cosa fenicia, che è già successa per il passato in parecchi luoghi, come raccontano e hanno fatto credere i poeti; ma che non è successa nel nostro tempo e non so se possa succedere; e per farla credere, occorre essere molto bravi a persuadere. Oh, disse, sembra che tu abbia scrupolo di parlare! Quando avrò parlato, ribattei, vedrai che ne ho fondato motivo. - Parla, disse, senza [d] timore. - Ebbene, parlo: pure non so con quale coraggio o quali parole mi esprimerò. Cercherò di persuadere prima gli stessi governanti e i soldati, poi anche il resto dei cittadini, che tutta quell'educazione fisica e spirituale che noi davamo loro, essi credevano di sentirla e di riceverla, ma non erano che dei sogni; e veramente allora essi si trovavano entro la terra, già plasmati e allevati, essi stessi, [e] le loro armi e, bell'e fabbricato, tutto il resto del loro equipaggiamento. E quando in ogni dettaglio fu ultimata la loro preparazione, la terra loro madre li mise alla luce: ora essi sono tenuti a provvedere e a difendere la terra che abitano come fosse la loro madre e nutrice, se qualcuno l'assale, e a considerare gli altri cittadini come fratelli e "nati dalla terra". - Non era senza ragione, disse, che da un pezzo esitavi a dire questa menzogna. - Molto [415a] naturale!, risposi; ciononostante ascolta anche il resto del mito. Continuando il racconto, diremo loro così: voi, quanti siete cittadini dello stato, siete tutti fratelli, ma la divinità, mentre vi plasmava, a quelli tra voi che hanno attitudine al governo mescolò, nella loro generazione, dell'oro, e perciò altissimo è il loro pregio; agli ausiliari, argento; ferro e bronzo agli agricoltori e agli altri artigiani. Per questa generale comunanza di origine dovrete generare figli per lo più simili a voi; ma v'è caso che da oro nasca [b] prole d'argento e da argento

prole d'oro, e così reciprocamente nelle altre nascite. Perciò la divinità ordina prima e particolarmente ai governanti di non essere di nessuno tanto buoni guardiani e di non custodire nulla con tanto impegno quanto i figli, osservando attentamente quale tra questi metalli si trova mescolato nelle anime loro; e se uno stesso loro figlio ha in sé alla nascita bronzo o ferro, di non [c] averne alcuna pietà, ma di usare alla natura il riguardo dovutole e di respingerlo tra gli artigiani o tra gli agricoltori; e reciprocamente, se da costoro nascono figli che abbiano in sé oro o argento, di rendere loro gli onori dovuti e d'innalzare quelli ai compiti di guardia, questi ai compiti di difesa, perché esiste un oracolo per cui lo stato è destinato a perire quando la sua custodia sia affidata al guardiano di ferro o a quello di bronzo. Ora, conosci qualche espediente per indurli a credere questo mito? Per [d] indurre proprio loro, rispose, no, non ne conosco; né conosco però per indurre i loro figli, i posterì e il resto della futura umanità. - Sarebbe anche questo, dissi, un ottimo mezzo per aumentare il loro interessamento per lo stato e degli uni per gli altri: più o meno comprendo il tuo pensiero.

XXII. Ora, questo andrà attuato così come vorrà la pubblica opinione. Quanto a noi, armiamo questi "nati dalla terra" e poi facciamoli avanzare guidati dai loro capi. Quando sono giunti, osservino quale luogo dello stato sarà migliore per porre il campo, un luogo donde più facilmente [e] possano frenare i concittadini, se c'è chi non vuole obbedire alle leggi, e respingere gli stranieri, se si produce un assalto nemico come quello di un lupo a un gregge. Quando si sono accampati e hanno celebrato i sacrifici agli dèi cui spettano, si fabbrichino gli alloggi. Che ne pensi? - Così, rispose. - Non li devono fabbricare tali che li coprano nella cattiva stagione e siano adatti nella buona? - Come no?, disse. Tu parli delle abitazioni, mi sembra. - Sì, risposi, ma per soldati, non per uomini d'affari. [416a] - Come puoi dire, chiese, che ci sia differenza tra le due cose? - Cercherò di spiegartelo, risposi. La cosa più grave e più vergognosa di cui si possano macchiare dei pastori è quella di nutrire, a protezione delle greggi, cani di tale razza e indole che per intemperanza o fame o altra cattiva abitudine cerchino di fare del male alle pecore, pur essendo cani, e, invece di essere cani, rendersi simili a lupi. [b] - Grave, ammise; come no? - Non bisogna dunque stare attenti in ogni modo che i nostri ausiliari non si comportino così con i cittadini, ad

evitare che per la loro maggiore forza, anziché esserne benevoli alleati, si riducano simili a selvaggi padroni? - Bisogna, sì, rispose. - E il miglior modo di premunirli non sarà se hanno una educazione realmente buona? - Ma certo che ce l'hanno, disse. E io: - Non è il caso di affermarlo recisamente, caro Glaucone. Si può però asserire quello che dicevamo [c] poco fa, che essi devono ricevere la retta educazione, qualunque sia, se sono destinati a essere estremamente miti con se stessi e con le persone che custodiscono. - Precisamente, rispose. - Ora, una persona assennata direbbe che, oltre a questa educazione, occorre procurare loro anche le abitazioni, insieme con un capitale che non impedisca loro di essere i migliori guardiani possibili [d] e che non li spinga a fare del male agli altri cittadini. - E sarebbe la sua un'affermazione verace. - Vedi ora, dissi, se, per essere tali, è così che devono vivere e abitare: prima di tutto nessuno deve avere sostanze personali, a meno che non ce ne sia necessità assoluta; nessuno deve poi disporre di un'abitazione o di una dispensa cui non possa accedere chiunque lo voglia. Riguardo alla quantità di provviste occorrenti ad atleti di guerra temperanti e coraggiosi, devono ricevere dagli altri cittadini, dopo [e] averla determinata, una mercede per il servizio di guardia, in misura né maggiore né minore del loro annuo fabbisogno. Devono vivere in comune, frequentando mense collettive come se si trovassero al campo. Per quello che concerne l'oro e l'argento, occorre dire loro che nell'anima hanno sempre oro e argento. divino, per dono degli dèi, e che non hanno alcun bisogno di oro e argento umano; e che non è pio contaminare il possesso dell'oro divino mescolandolo a quello dell'oro mortale: perché numerose sono [417a] le empietà che si sono prodotte a causa della moneta volgare, mentre integra resta quella che portano entro il loro. Anzi a essi soli tra i cittadini del nostro stato non è concesso di maneggiare e di toccare oro ed argento, e di entrare sotto quel 'medesimo tetto che ne ricopra; né di portarli attorno sulla propria persona né di bere da coppe d'argento o d'oro. E così potranno salvarsi e salvare lo stato. Quando però s'acquisteranno personalmente terra, case e monete, invece di essere guardiani, saranno amministratori [b] e agricoltori; e diventeranno padroni odiosi anziché alleati degli altri cittadini. E così condurranno tutta la loro vita odiando e odiati, insidiando e insidiati, temendo molto più spesso e molto di più i nemici interni che gli esterni; ed eccoli già correre sull'orlo della rovina, essi e il resto dei cittadini. Per tutto ciò, continui, diciamo pure che così debbono essere organizzati i guardiani per quanto riguarda l'abitazione e gli

altri bisogni; e siano queste le nostre leggi. No? - Senza dubbio, rispose Glaucone.

LA REPUBBLICA IV

SOMMARIO

Obbiezione di Adimanto: nella situazione finora descritta, i guardiani non saranno infelici? Risposta di Socrate: anche se questo fosse vero, il problema non è di garantire la felicità di una sola classe o di un gruppo di cittadini, ma di tutto lo stato nel suo insieme (I 419a-421c). Nello stato perfetto bisogna evitare l'eccessivo sviluppo sia della povertà che della ricchezza. Vantaggi nella guerra e nella politica delle alleanze. "La città dei poveri" e "la città dei ricchi" espressione delle fratture intrinseche a tutti gli altri stati (II 421c-423b). Il limite di estensione dello stato è la conservazione della sua unità. Tutte le regole hanno come fondamento la buona educazione, e perciò i governanti dovranno fare bene attenzione affinché non intervengano modificazioni nell'educazione sia musicale che ginnica (III 423b-424c). I giovani devono perciò essere educati ad un rigoroso senso dell'ubbidienza e della sottomissione; si potrà così evitare il pericolo di una legislazione troppo ampia e minuta per un buon governo (IV 424d-426b). Ancora sull'inutilità di una legislazione troppo ampia e minuta. Per tutto quanto concerne la religione ci si dovrà rimettere all'Apollonio di Delfi (V 426b-427c). Dove trovare la giustizia nello stato così delineato? Le virtù dello stato perfettamente buono: sapienza, coraggio, temperanza e giustizia. La sapienza è la virtù tipica di quella classe di cittadini che è costituita dai guardiani con compiti di governo (VI 427d-429a). Il coraggio è la virtù tipica di quella classe di cittadini che è costituita dai guardiani con compiti di guerra e di

difesa. Il coraggio consiste nel salvaguardare costantemente la retta e legittima opinione - fondata sull'educazione - sulle cose temibili e non temibili (VII 429a-430c). La temperanza come virtù tipica di tutte e tre le classi di cittadini: il dovere di ubbidire e il diritto di comandare (VIII 430c-431d). Ancora sulla temperanza. Rimane da individuare la giustizia (IX 431d-432e). La giustizia è la virtù per cui ognuno assolve il proprio compito nello stato. L'attendere a troppe cose e lo scambiarsi di posto delle tre classi costituiscono l'ingiustizia (X 433a-434c). L'esame viene ora spostato dallo stato all'individuo: la giustizia nell'individuo è la stessa che nello stato? La risposta sarà positiva perché la struttura dell'anima del singolo individuo è analoga a quella dello stato, anzi questa dipende da quella (XI 434c-436a). L'esistenza nell'anima di più elementi o principi è provata dall'impossibilità che tutta l'anima nel suo insieme possa avere contemporaneamente impressioni contrarie (XII 436a-437a). Il principio del desiderare e la relazione tra il desiderio ed il suo oggetto (XIII 437b-438d). I tre elementi o parti distinte dell'anima: quella razionale, quella animosa e quella concupiscibile (XIV 438d-440a). Ancora sulla parte animosa, come quella che può schierarsi tanto con quella razionale che con quella concupiscibile (XV 440a-441c). Identità delle parti che costituiscono l'anima individuale e lo stato. Un uomo è perciò giusto quando ogni parte della sua anima adempie alla sua funzione, vale a dire quando la parte razionale, sostenuta da quella animosa, comanda alla parte concupiscibile (XVI 441c-443b). Ancora su questo concetto della giustizia (XVII 443b-444a). L'ingiustizia come disaccordo delle tre parti dell'anima (XVIII 444a-e). Con ciò è risolto anche il problema della preferibilità e dell'utilità della giustizia. Preannuncio di un'analisi delle varie forme del male e del vizio tanto nello stato che nell'individuo (XIX 444e-445e).

[419a] I. A questo punto entrò a dire Adimanto: - Come ti giustificherai, Socrate, se uno obietta che non fai punto felici questi uomini? E ne sono loro stessi la causa, perché sono loro i veri padroni dello stato, ma non ne ricavano alcun profitto; altri, per esempio, posseggono campagne, si costruiscono case belle e spaziose adeguatamente ammobiliate, offrono privatamente sacrifici agli dèi e sono ospitali e possiedono proprio quello che or ora dicevi, oro e argento, e tutti i beni di cui di solito dispone chi vuole essere beato. E invece i tuoi uomini, si potrebbe obiettare, sembrano starsene [420a] lì nello stato, come ausiliari a mercede, senza fare altro che presidiare. - Sì, ammisi, e inoltre lavorare solo per il vitto e, a parte gli alimenti, non guadagnare una paga come gli altri, tanto che, se verrà loro voglia di andare all'estero a proprie spese, non potranno; né fare i generosi con etère né permettersi ogni altra spesa che vogliano, come spendono invece coloro che passano per felici. Questi gravi capi d'accusa, e molti altri consimili, tu li lasci da parte. - Ebbene, fece, aggiungiamoli pure! - Tu [b] domandi come ci giustificheremo? - Sì. - Secondo me, dissi, troveremo la risposta cammin facendo. Diremo che non ci sarebbe affatto da meravigliarsi che anche così costoro fossero molto felici. Pure, noi non fondiamo il nostro stato perché una sola classe tra quelle da noi create goda di una speciale felicità, ma perché l'intero stato goda della massima felicità possibile. Abbiamo creduto di poter trovare meglio di tutto la giustizia in uno stato come il nostro, e, viceversa, l'ingiustizia in quello peggio amministrato; e di poter discernere, attentamente osservando, ciò [c] che da un pezzo cerchiamo. Ora, noi crediamo di plasmare lo stato felice non rendendo felici nello stato alcuni pochi individui separatamente presi, ma l'insieme dello stato. Subito dopo esamineremo lo stato opposto a questo. Così, per esempio, supponiamo che, mentre siamo intenti a dipingere una statua, si presenti uno a criticarci e affermi che alle parti migliori della figura non applichiamo i colori più belli, adducendo il motivo che gli occhi, che costituiscono la parte migliore, non sono colorati in vermiglio, [d] ma in nero; ci sembrerebbe di rispondergli bene con queste parole: "Ammirevole amico, non credere che noi dobbiamo dipingere gli occhi tanto belli che non sembrano neppure più occhi; e così per le altre parti. Devi osservare invece se, colorando ciascuna parte con la tinta conveniente, rendiamo bello

l'insieme. Così anche ora non costringerci ad assegnare ai guardiani una felicità tale da renderli qualunque [e] altra cosa che guardiani. Sappiamo anche noi rivestire gli agricoltori di abiti fini, tuffarli nell'oro, invitarli a lavorare la terra per diletto; sappiamo anche noi far coricare al posto d'onore, accanto al fuoco, i vasai per bere e mangiare, mettendo loro vicino la ruota da vasi, ma con la facoltà di lavorare secondo la voglia che ne abbiano; e in simile modo rendere beati tutti gli altri per fare felice lo stato intero. Però non ci devi dare di questi consigli: se ti obbediamo, l'agricoltore non sarà più agricoltore né [421a] il vasaio vasaio; e non ci sarà più nessuno che mantenga il suo posto, condizione questa dell'esistenza dello stato. Ma per gli altri la questione è meno importante: per lo stato non è affatto un male grave se dei ciabattini si fanno mediocri, si guastano e pretendono di essere ciabattini anche se non lo sono. Se però dei guardiani delle leggi é dello stato non sono veri guardiani pur sembrando di esserlo, tu vedi bene che mandano in piena rovina lo stato tutto e che, d'altra parte, è soltanto da loro che dipendono la buona amministrazione e la felicità". Se dunque [b] noi facciamo dei veri guardiani che non nuocciono minimamente allo stato, e se il nostro contraddittore invece fa felici alcuni agricoltori e banchettanti come in una festa, ma non in uno stato, egli intenderà certo parlare di qualcosa di diverso da uno stato. Si deve dunque esaminare se dobbiamo istituire i guardiani per far loro godere la massima felicità possibile; o se, guardando allo stato nel suo complesso, si deve farla godere a questo; e costringere e convincere [c] questi ausiliari e guardiani e così pure tutti gli altri a eseguire meglio che possono l'opera loro propria; e se, in questa generale prosperità e buona amministrazione statale, si deve lasciare che ogni classe partecipi della felicità nella misura che la natura concede.

II. - Ma sì, rispose, mi sembra che tu dica bene. - E ti sembreranno appropriata le mie parole anche su un punto che si può dire 'fratello' di questo? - Quale? [d] - Esamina se sia questo a guastare anche gli altri artigiani e a renderli perciò cattivi. - Che cosa? - Ricchezza e povertà, feci io. - Come? - Così. Ti sembra che un pentolaio arricchito vorrà continuare a esercitare l'arte sua? - No, certamente, rispose. - E non diventerà pigro e sciatto più di quello che è? - Molto di più. - Non diventa un pentolaio peggiore? - E' vero anche questo, rispose, molto peggiore. - D'altra parte, se la povertà gli vieta di provvedersi con i

suoi mezzi gli strumenti o altri oggetti che servono all'arte sua, lavorerà in modo più scadente le opere sue, e insegnando farà, [e] dei suoi figli o di altri allievi, artigiani inferiori. - Come no? - Tutte due dunque, povertà e ricchezza, rendono inferiori le opere artigiane e inferiori gli artigiani stessi. - E' evidente. - Ebbene, a quanto sembra, abbiamo scoperto altre cose che i nostri guardiani devono sorvegliare in ogni modo perché a loro insaputa non si insinuino nello stato. - E quali sono? - La ricchezza [422a] e la povertà, risposi; l'una produce lusso, pigrizia e moti rivoluzionari, l'altra grettezza e scadente lavorazione, oltre ai moti rivoluzionari. - Senza dubbio, rispose. Ora però, Socrate, esamina, quest'altro problema, come il nostro stato potrà sostenere una guerra, se non ha denaro, specialmente se è costretto a farla contro uno stato vasto e ricco. - E' chiaro, dissi, che farla contro uno stato solo è più difficile, mentre è più facile farla contro due stati come questo che [b] dici. - Come hai detto?, chiese. - Prima di tutto, risposi, se si deve combattere, i nostri cittadini, che sono atleti di guerra, non combatteranno contro gente ricca? - Questo sì, rispose. - E allora, Adimanto?, feci io. Un solo pugilatore perfettamente allenato a questo fine non ti sembra che potrà combattere senza difficoltà contro due persone che non sono pugili, ma anzi ricche e grasse? - Forse no, rispose, almeno contemporaneamente. - E [c] nemmeno, continuai, se fuggendo potesse rigirarsi e colpire la prima che via via lo assalisse? e se così facesse più volte sotto il sole e nella calura estiva? Un simile pugilatore non sopraffarebbe anche più d'uno di tali avversari? - Sicuro, disse, non ci sarebbe da meravigliarsi. - E non credi che i ricchi s'intendano, praticino e partecipino al pugilato più che alla guerra? - Io sì, rispose. - Allora, è verosimile, i nostri atleti combatteranno facilmente con avversari due o tre volte più numerosi di loro. - Te lo concederò, rispose; sembra che tu [d] abbia ragione. - Ancora: supponiamo che mandino un'ambasceria in un altro stato e dicano la verità: "Noi non usiamo né oro né argento, e non ci è lecito usarli; voi invece sì. Se farete guerra alleati con noi, potrete avere i beni altrui". Credi che a queste parole ci sarà gente che preferirà fare guerra a cani duri e scarni anziché unirsi ai cani per farla a pecore grasse e tenere? - Mi sembra di no. Ma se, obiettò, in un solo stato vengono raccolti i [e] beni degli altri, vedi che non sia questo un pericolo per lo stato non ricco. - Sei ben ingenuo, feci; tu credi che meriti chiamare stato uno che sia diverso da quello che abbiamo cominciato a organizzare. - Ma perché? chiese. - Agli altri bisogna dare un nome più largo, risposi.

Ciascuno di essi è costituito di numerosissime città, non di una sola, come nel noto gioco. Qualunque sia la situazione le città sono due, tra loro nemiche: la città dei [423a] poveri e quella dei ricchi. Ed entro ciascuna ne esistono moltissime. Se tu le tratti come fossero una sola, ti sbagli di grosso; se come molte, assegnando agli uni i beni e i poteri degli altri, o anche le loro stesse persone, avrai sempre molti alleati e pochi nemici. E finché il tuo stato può essere amministrato con temperanza, secondo l'ordinamento che gli abbiamo dato poco fa sarà grandissimo: non dico per la fama che godrà, ma grandissimo davvero, anche se a difenderlo sono soltanto mille guerrieri. Un unico stato tanto grande non troverai facilmente né tra gli Elleni né tra [b] i barbari. Ne troverai invece molti che sembrano anche assai più grandi di questo nostro. La pensi diversamente? - No, per Zeus!, rispose.

III. - A questo limite, dunque, il migliore, dissi, potrebbero attenersi i nostri governanti stabilendo la grandezza dello stato e determinando sulla sua base, l'estensione del territorio, senza curarsi di altre annessioni. - Che limite?, chiese. - Questo credo, risposi; accrescere lo stato finché possa, crescendo, rimanere uno; ma oltre questo [c] limite, no. Bene, - disse. Ai guardiani daremo perciò anche quest'altro precetto: vigilare in ogni modo che lo stato non sembri né piccolo né grande, ma conservi una sua giusta misura e sia uno. - Forse non presenta difficoltà, disse, questo nostro precetto. - Ancora più facile, continuai, è quest'altro, cui abbiamo accennato, anche prima, quando dicevamo che, se dei guardiani hanno figli di scarso valore, si devono passare nelle altre classi; [d] e se gli altri cittadini ne hanno di eccellenti, si devono passare tra i guardiani. Con ciò si voleva chiarire che anche gli altri cittadini devono essere indirizzati ciascuno a quell'attività per cui hanno naturale disposizione, uno solo a un'opera sola, perché ciascun individuo, attendendo all'unica opera che gli è propria, non diventi molteplice, ma resti uno, e così tutto lo stato sia unitario, non molteplice. - Sì, disse, è un precetto più facile dell'altro. - Certo, mio buon Adimanto, ripresi, questa serie di precetti che diamo loro non sono, come si potrebbe credere, grandi cose: [e] sono tutte, cose facili, sempre che essi osservino, come si suol dire, "un'unica grande cosa"; o meglio, anziché grande, diciamo pienamente sufficiente. - Qual è?, disse. - L'educazione spirituale e fisica, risposi; se una buona educazione li fa diventare persone ammodo, non avranno difficoltà a risolvere tutti questi problemi e gli altri che ora

tralasciamo: il possesso delle donne, i matrimoni, [424a] la procreazione. Secondo il proverbio, sono tutte cose che fra amici devono essere quanto più comuni è possibile. - Sarebbe giustissimo, disse. - D'altra parte, ripresi, la costituzione di uno stato, se ha un buon inizio, procede accrescendosi come un cerchio: ch , se l'educazione fisica e spirituale si conserva buona, produce nature oneste; e se, alla loro volta, le nature buone restano fedeli a questa educazione, diventano ancora migliori delle precedenti, in ogni senso e soprattutto nella procreazione: [b]   un caso che si constata anche negli altri esseri viventi. - E' naturale, disse. - Per dirla in breve, i dirigenti dello stato devono insistere su questo principio, se vogliono evitare che lo si distrugga a loro insaputa e salvaguardarlo in ogni circostanza: non introdurre novit  nella ginnastica e nella musica violando la norma; anzi vegliare attentissimamente, per paura che, quando uno dice che

gli uomini pi  apprezzan quel canto che novissimo risuoni ai cantori,

[c] ci sia chi creda che il poeta intenda parlare non di nuove canzoni, ma di un nuovo modo di cantare, e che lo lodi. Invece una cosa simile non bisogna n  lodarla n  accettarla. Si deve guardarsi da modifiche che comportino l'adozione di una nuova specie di musica, perch  si rischia di compromettere tutto l'insieme. Non s'introducono mai cambiamenti nei modi della musica senza che se ne introducano nelle pi  importanti leggi dello stato: cos  afferma Damone e ne sono convinto anch'io. - E tra i convinti, disse Adimanto, poni me pure.

[d] IV. - Ebbene, ripresi,   l , nella musica, che, come sembra, si deve costruire il posto di guardia per i nostri guardiani. - Certo, rispose, questa trasgressione alle leggi si insinua facilmente, senza che ci se n'accorga. - S , dissi, come per gioco e quasi non provocasse alcun male. - Questa trasgressione, continu , non fa che stabilirsi piano piano e infiltrarsi dolcemente e subdolamente nei caratteri e nelle abitudini: da questi passa ingrandita nei contratti d'affari e di qui nelle leggi e nelle costituzioni; [e] e grande   la sua impudenza, Socrate, sinch  finisce col sovvertire ogni cosa, nella vita privata come nella pubblica. - Bene!, dissi; succede proprio cos ? s , rispose. - Ora, come dicevamo da principio, i nostri fanciulli non devono partecipare fino dai primi tempi a un gioco pi  conforme alla legge? e questo perch , se il gioco e i fanciulli si sviluppano in modo disforme dalla

legge, [425a] da quei fanciulli non possono risultare, con la crescita, uomini disciplinati e seri? - Come no?, fece. - Quando dunque dei fanciulli che hanno intrapreso bei giochi accolgono in sé con la musica il senso del buon ordine, questo sentimento, tutto all'opposto di quel che avviene negli altri fanciulli, li accompagna sempre e li svilupperà, raddrizzando quanto dello stato prima giaceva in rovina. - E' proprio vero, disse. - Questi uomini, continuai, ritrovano allora anche quelle regole che sembrano trascurabili e che i loro predecessori avevano totalmente abolite. [b] - Che regole? - Eccole: i giovani devono tacere, come vuole convenienza, quando sono presenti persone anziane; farle accomodare sui giacigli e alzarsi in piedi quando si avvicinano; rispettare i genitori; e poi taglio dei capelli, vestiti, calzari, il generale portamento della persona e ogni altra cosa simile. Non credi? - Io sì. - Ma legiferare su questi punti è, a mio parere, una ingenuità: non è cosa che si faccia e non sarebbero leggi durevoli, dette o scritte che siano. - Come? - E' probabile, Adimanto, dissi, che lo slancio iniziale che uno riceve dall'educazione avuta impronti anche la sua condotta ulteriore. [c] Il simile non chiama sempre il suo simile? - Sicuramente. - E potremo dire, credo, che alla fine esso sfocia in una cosa perfetta e matura, buona o cattiva che sia. - Perché no?, fece. - Perciò, continuai, io neanche mi metterei a legiferare su simili dettagli. - Naturalmente, rispose. - Per gli dèi!, ripresi, e le cose del mercato? Dico quei contratti che i singoli stipulano [d] fra loro in piazza e, se vuoi, anche contratti di lavoro, ingiurie, vie di fatto, querele, formazioni di giurie, ed eventuali necessarie esazioni o pagamenti di imposte nei mercati o nei porti, o anche in generale pratiche di polizia mercantile o urbana o portuale e così via: oseremo legiferare per tutto questo? - Non mette conto, disse, di fare imposizioni a perfetti galantuomini: perché la maggior parte [e] delle norme di legge se le troveranno facilmente. - Sì, mio caro, dissi; sempre che la divinità conceda loro di mantenere quelle leggi di cui s'è parlato prima. - E se no, replicò, passeranno la vita a fare e a correggere molte altre leggi consimili, convinti di arrivare alla migliore. - Tu intendi dire, replicai, che tali persone vivranno come i malati che, per la loro intemperanza, non vogliono rinunciare a un cattivo regime di vita. - Senza dubbio. [426a] - Fanno proprio una bella vita costoro! Con tutte le loro cure finiscono per ottenere soltanto di rendere più varie e gravi le loro infermità; e sempre sperano, se si consiglia loro una medicina, che questa li faccia guarire. - Senza dubbio, disse, tali sono i sentimenti di simili ammalati. - Ancora, continuai; non è divertente questa loro

caratteristica di giudicare particolarmente odioso chi dice la verità, ossia che se l'ammalato non smette di ubriacarsi, d'impinzarsi di cibo, d'indulgere ai piaceri d'amore e all'ozio, non gli gioveranno né medicine né causticazioni [b] né incisioni e nemmeno incantesimi, amuleti e altri simili rimedi? - Non è proprio una caratteristica divertente, rispose; arrabbiarsi con chi dice giusto è un atto spiacevole. - A quanto sembra, replicai, tu non lodi simile gente. - No davvero, per Zeus!

V. - E allora non loderesti nemmeno lo stato se, come poco fa dicevamo, si comportasse così tutto quanto. Non ti sembra che non si comportino diversamente da queste persone quegli stati che, male governati, proibiscono ai cittadini [c] di modificare la costituzione vigente e minacciano di morte chi voglia farlo, mentre chi serve con ogni cura gente così governata e si dà da fare per compiacerla e prevenirne i desideri ed è abile a soddisfarli, sarà valente e sapientissimo e verrà da essa onorato? - Mi sembra, rispose, che non si comportino diversamente e non li lodo affatto. - E che dici poi di questi uomini disposti a [d] servire simili stati con molto zelo? Non ne ammiri il coraggio e la disinvoltura? - Io sì, rispose, ma non di quelli che rimangono ingannati da loro e credono di essere, veri uomini politici perché sono lodati dalla maggioranza. - Come dici? Non sei indulgente con queste persone, replicai. Credi forse che un uomo che non sa prendere [e] misure, quando molti altri come lui gli dicono che misura quattro cubiti, possa non credere così di se stesso? - Questo no, proprio!, rispose. - Dunque non prendertela. Simili persone sono tra tutte le più divertenti, intente a fare e correggere leggi come quelle di cui poco fa discorrevamo, perennemente convinte di trovare una maniera di far finire le frodi nei contratti e in ciò che or ora dicevo; ma ignorano che in realtà è come tagliare le teste [427a] all'Idra. - Certo, rispose, non fanno altro. - Perciò avrei creduto, ripresi, che il vero legislatore non dovesse affannarsi per simili questioni giuridiche e costituzionali, né in uno stato amministrato male né in uno amministrato bene: nel primo perché sono cose inutili e prive di qualsiasi valore, nel secondo perché parte le potrebbe trovare chiunque, parte procedono automaticamente dalle tradizionali [b] abitudini. - E dunque, nel campo della legislazione che cosa ci resta ancora?, chiese. E io: - A noi niente, risposi, ma per le maggiori, le più belle e le prime tra le leggi rimettiamoci all'Apollo di Delfi. - Quali?,

chiese. - Erigere templi, sacrificare e celebrare altri culti a dèi, dèmoni ed eroi; e poi seppellire i morti, e tutti quegli atti che si devono compiere in onore dei trapassati per ottenerne benevolenza. Non sono cose che conosciamo e, fondando uno stato, se abbiamo senno, non crederemo a nessun [c] altro e non ricorreremo ad altro interprete che non sia quello patrio: ch  questo dio   il patrio interprete di tali questioni per tutti gli uomini e le interpreta stando sopra l' nfalo, nel centro della terra. - Belle parole, rispose; e cos  si deve fare.

[d] VI. - Ebbene, figlio di Aristone, ripresi, si potrebbe considerare ormai fondato il tuo stato. Ora procurati da qualche parte una fiaccola adatta e indaga nel suo interno. Chiama pure in aiuto tuo fratello, Polemarco e gli altri, per vedere se riusciamo in qualche modo a scoprire dove mai potranno essere la giustizia e l'ingiustizia, e quale differenza intercorra fra loro; e quale delle due deve possedere chi aspira alla felicit , all'insaputa o meno di tutti gli dèi e gli uomini. - Sono parole senza senso, disse Glaucone; sei tu che hai promesso di fare questa indagine, col [e] pretesto che saresti stato un empio a rifiutare di soccorrere la giustizia in qualunque modo, secondo le tue forze. - E' vero, risposi, ci  che ricordi. S , si deve fare cos , ma bisogna che collaboriate anche voi. Ma certo che lo faremo!, disse. - Spero, continuai, di trovare il nostro oggetto in questo modo. Penso che, se ha buoni fondamenti, il nostro stato sia perfettamente buono. - Per forza ammise. - E' chiaro che le sue doti sono sapienza, coraggio, temperanza e giustizia. - Chiaro. - Ora, qualunque di esse vi troviamo, il resto non sar  ci  che [428a] non si   trovato? - Indubbiamente. - E' come con altre quattro cose qualsiasi. Se in un qualunque  mbito ne cerchiamo una, quando veniamo a conoscerla per prima, ci contentiamo; e se conosciamo prima le altre tre, ecco per ci  stesso che conosciamo anche quella cercata. Perch ,   chiaro, non pu  esserci altro che la cosa rimasta. - Hai ragione, rispose. - Ora, poich  quattro sono queste doti, non dobbiamo condurre l'indagine allo stesso modo? - Certo. - Ebbene, nel nostro caso mi sembra evidente [b] anzitutto la sapienza: e la circonda un che di strano. - Cosa?, fece. - Lo stato che abbiamo descritto mi sembra realmente sapiente, perch  lo regge il saggio consiglio. No? - S . E questa dote, la saggezza di consiglio,   chiaramente una scienza: non   l'ignoranza, ma la scienza a ispirare nei cittadini saggi consigli. chiaro. - Per  nello stato esistono molte scienze, e d'ogni specie. - Come no? - Ed   per la scienza dei

falegnami che lo stato si deve dire sapiente e bene consigliato? [c] - Per questa no, assolutamente, rispose; lo si dovrebbe dire abile a lavorare il legno. - Allora non è la scienza della falegnameria che fa dare allo stato il nome di sapiente, anche se studia il modo, di avere ottimi oggetti di legno. - No davvero. - E allora? Quella degli oggetti bronzei o qualche altra simile - No, nessuna, qualunque sia, rispose. - Nemmeno quella che fa produrre la terra: lo si chiamerà piuttosto stato agricolo. - Mi sembra di sì. - Ancora, dissi; nello stato che dianzi abbiamo fondato, esiste in alcuni cittadini una scienza [d] che provvede non a elementi particolari dello stato, ma allo stato in generale, per stabilire come possa meglio regolare la sua interna organizzazione e i rapporti con gli altri stati? Esiste, sì. - Qual è?, chiesi, e in chi si trova? E' la scienza, di fare la guardia, rispose; e l'hanno quei governanti ai quali, or ora abbiamo dato il nome di perfetti guardiani. - Dunque questa scienza che nome ti fa dare allo stato? - Bene consigliato rispose, e dotato di una reale sapienza. - Ora, dissi, credi [e] che nel nostro stato ci saranno più fabbri che questi genuini guardiani? - Fabbri, molto di più, rispose. - E anche rispetto a tutti gli altri, feci, che devono il nome alle loro scienze, saranno costoro i meno numerosi? - Certo. - Allora il fatto che tutto intero uno stato fondato secondo natura sia sapiente, dipenderà dalla sapienza del suo ceto e parte più esigua, ossia di chi presiede e governa; e, come sembra, è questa classe, per natura la più esigua, [429a] cui tocca di partecipare di quella scienza che, sola tra tutte, ha diritto al nome di sapienza. - Parole verissime, rispose. - Ecco dunque che abbiamo scoperto, non so come, una di quelle quattro doti: e l'abbiamo trovata in se stessa, e abbiamo trovato insieme in quale parte dello stato risiede. - Questa scoperta, disse, mi sembra pienamente soddisfacente.

VII. - Venendo ora al coraggio, non è molto difficile vedere che cosa è in se stesso e in quale parte dello stato si trova, quella parte per cui lo stato deve dirsi coraggioso. [b] - Come? - Chi, ripresi, potrebbe definire vile o coraggioso uno stato se non considerando quella sua parte che combatte e scende in campo in sua difesa? - Nessuno lo potrebbe, rispose, considerando altri elementi. - Non credo, continuai, che, vili o coraggiosi che siano, gli altri suoi membri potranno dargli questa o quella fisionomia. - No certo. - Allora anche uno stato è coraggioso in grazia di una sola sua parte: ché v'è in essa tale potere

che salverà costantemente l'opinione a [c] proposito delle cose da temere, che esse siano esattamente le medesime che il legislatore aveva ordinato di considerare temibili nel campo educativo. E questo non lo chiami coraggioso? - Non ho ben compreso le tue parole, rispose, ripetile. - Dico, ripresi, che il coraggio è una sorta di salvaguardia. - Che salvaguardia? un salvaguardare la propria opinione sulle cose temibili e sulla loro natura, opinione che in noi ha instaurato la legge, mediante l'educazione. E per salvaguardia costante di essa ho inteso il fatto di saperla salvaguardare pur se ci si trova [d] tra dolori, piaceri, voglie, paure, senza mai respingerla. Ma a che cosa, secondo me, questo caso somigli, amerei esprimerlo con un'immagine, se lo vuoi. - Certo che voglio. - Tu sai, dissi, che i tintori, quando desiderano tingere lane per farle diventare purpuree, prima scelgono dalla massa dei colori un'unica specie, i colori bianchi; poi le sottopongono a un lavoro preparatorio trattandole accuratamente, per far loro ricevere il colore più vivo possibile; [e] e solo allora le tingono. E quale che sia l'oggetto tinto così, la stoffa tinta non può più stingersi e il lavaggio, con o senza detersivi, non può toglierne la vivezza. Ma le stoffe che non vengono tinte così, tu sai come diventano senza cure preliminari, si tingono in altri colori o anche in bianco. - Lo so, rispose, stingono e fanno ridere. - Supponi dunque, ripresi, che noi pure facessimo, come potevamo, un simile lavoro quando sceglievamo i soldati e [430a] li educavamo con la musica e la ginnastica; pensa che non avevamo altro intento se non che si persuadessero a ricevere nel migliore modo possibile le leggi nostre, come una tintura, affinché la loro natura e l'educazione adatta rendessero indelebile la loro opinione sulle cose temibili e sulle altre, e che la tintura non venisse stinta da quei terribili detersivi quali sono il piacere (che a produrre questi [b] effetti è più terribile di qualsiasi calastrea e lisciva), il dolore, la paura, la brama, che sono più terribili di ogni altro detersivo. Ora, disporre di un tale potere e salvaguardare costantemente la retta e legittima opinione sulle cose temibili e non temibili, io lo chiamo e lo considero coraggio, se non hai obiezioni da fare. - Non ne ho alcuna, fece; mi sembra che la retta opinione su queste medesime cose, quell'opinione che nasce senza educazione ed è propria di bestie e di schiavi, tu non solo non la consideri per nulla legittima, ma anche la chiami tutt'altro che coraggio. [c] - Parole verissime, dissi. Perciò ammetto la tua definizione, di coraggio. - Ammetti anche, dissi, che sia coraggio politico e dirai bene. Ma di ciò se vuoi, discuteremo ancora meglio un'altra volta. Perché non era

questo l'oggetto che cercavamo, ma la giustizia: per la ricerca del coraggio, credo che per adesso basti così. - Sì, rispose, hai ragione.

VIII. - Ebbene, ripresi, restano ancora due doti da osservare [d] nello stato: la temperanza e quella che ci fa compiere tutte queste indagini, la giustizia. - Senza dubbio. - Ora, che modo v'è di trovare la giustizia evitando del tutto di occuparci della temperanza? - Io non lo so, rispose, e non vorrei che essa si rendesse evidente prima, se non dovremo poi esaminare più la temperanza. Ma se vuoi usarmi una cortesia, prima della giustizia, esamina la [e] temperanza. - Certo che voglio, feci io, avrei torto a non farlo. - E allora esaminala!, disse. - Esaminiamola, risposi; a vederla di qui, rassomiglia più delle precedenti a un certo accordo e armonia. - Come? - Secondo me, ripresi, la temperanza è una sorta di ordine e di continenza di piaceri e appetiti, come dicono quando usano, non so in che modo, l'espressione 'più forte di se stesso'? e altre simili che rivelano come le tracce della temperanza. Non è vero? - Assolutamente, rispose. - E non è ridicolo dire 'più forte di se stesso'? Perché chi è più forte di se stesso sarà anche 'più debole di se stesso', e chi più debole più forte: in tutte queste espressioni si tratta [431a] della medesima persona. - Certamente. - Ma, feci io, a mio parere questa locuzione significa che nel medesimo individuo, entro l'anima sua, esistono due elementi in uno, l'uno migliore, l'altro peggiore; e quando l'elemento naturalmente migliore s'impone sul peggiore, allora si usa l'espressione 'più forte di se stesso', ed è certo un elogio. Quando invece per un cattivo sistema educativo o per qualche relazione l'elemento migliore si riduce più fiacco e viene dominato dal peso del peggiore, gli si muove questo [b] biasimo sotto forma di rimprovero, e si chiama 'più debole di se stessa' e intemperante la persona che si trova in questa condizione. - Sì, rispose, sembra che significhi così. - Ebbene, ripresi, guarda il nostro nuovo stato e vi riscontrerai uno di questi elementi: dirai che con ragione lo si definisce 'più forte di se stesso', se è vero che ciò la cui parte migliore comanda alla peggiore dev'essere chiamato temperante e 'più forte di se stesso'. - Lo guardo, rispose, ed è vero quello che dici. Molti [c] appetiti, piaceri e dolori di ogni genere si troveranno specialmente in fanciulli, donne e servi, e nella massa mediocre delle cosiddette persone libere. - Senza dubbio. - Invece i desideri semplici e misurati, guidati dalla ragione insieme con l'intelletto e con la retta opinione, li troverai in poche persone,

ottimamente dotate ed educate. - E' vero, rispose. - E non vedi che questo si verifica anche nel tuo stato? e che qui gli appetiti della maggioranza [d] mediocre sono dominati dagli appetiti e dall'intelligenza di una minoranza migliore? - Lo vedo, disse.

IX. - Se dunque per uno stato si devono usare le espressioni 'più forte dei piaceri e degli appetiti' e 'più forte di se stesso', anche questo nostro si deve definirlo così. - Senz'altro, ammise. - E per tutto ciò non si deve definirlo anche temperante? - Certo, rispose. - Ebbene, se in un altro stato governanti e governati [e] hanno la stessa opinione su chi deve governare, ciò potrà verificarsi pure nel nostro. Non ti sembra? - Certissimo, rispose. - Ora, in quale di queste due categorie di cittadini si trova, secondo te, la temperanza, quando hanno questa identità d'opinione? Nei governanti o nei governati? - Negli uni e negli altri, disse. - Vedi, ripresi, che poco fa indovinavamo giusto considerando la temperanza simile a una specie di armonia? - Perché mai? - Perché essa differisce dal coraggio e dalla sapienza, che si trovavano questo in una parte dello stato, quello in un'altra, e così lo rendevano rispettivamente sapiente [432a] e coraggioso; la temperanza invece non agisce così, ma si estende allo stato tutto intero e fa cantare insieme, all'unisono, su tutta la scala, i più deboli, i più vigorosi e i mediani, li voglia tu classificare così in base all'intelligenza o al vigore o al numero o ai denari o a qualunque altro simile criterio. Così avremmo piena ragione di affermare che questa concordia è la temperanza: naturale accordo degli elementi peggiore e migliore su quale dei due abbia diritto a governare nello stato come in ogni individuo. [b] - Sono pienamente d'accordo, rispose. - Bene, feci io; nel nostro stato si sono vedute tre doti, almeno così sembra. Ora, quale sarà mai la residua, quella che accrescerà ulteriormente la virtù del nostro stato? E' chiaro che è la giustizia. - E' chiaro. - Ebbene, Glaucone, ora è il momento in cui, come cacciatori, ci dobbiamo disporre in cerchio attorno a un cespuglio e stare attenti che da qualche parte non ci sfugga via la giustizia e svanendo divenga invisibile. E' evidente che essa è qui, [c] in qualche parte: guarda dunque e sforzati di scorgerla, se forse potrai vederla prima di me e indicarmela. - Magari lo potessi!, disse. Ma per me sarà già parecchio, se sarò in grado di starti dietro e di scorgere quello che mi viene indicato. - Prega con me, feci io, e seguimi. - Lo farò, rispose, ma tu guidami. - Certo che, ripresi, il luogo appare impraticabile e pieno

d'ombra: è davvero tenebroso e difficile a esplorarsi. Pure si deve andare. - Sì, [d] si deve, rispose. E io scrutando: - Oh! oh!, dissi, Glaucone, forse abbiamo una traccia; e credo che la giustizia non ci sfuggirà affatto. - E' una bella notizia!, disse. E' davvero ben sciocca, risposi, la nostra situazione! Quale? - E' un pezzo, fin dal principio, mio benedetto amico, che essa sembra rivoltarsi tra i piedi, e noi, toh!, non la vedevamo. Eravamo ben ridicoli! Come coloro che tengono tra le mani un oggetto e talvolta [e] lo cercano, anche noi non la guardavamo, ma continuavamo a indagare in direzioni lontane e anche per questo forse ci passava inosservata. - Come dici? - Così, risposi; mi sembra che, pur discutendone da un pezzo, non abbiamo compreso nemmeno noi che in certo modo parlavamo proprio di essa. - Lungo è il proemio, disse, per chi anela ad ascoltare.

[433a] X. - Ebbene, ripresi, ascolta se ho ragione. Secondo me, la giustizia consiste in quel principio che fin dall'inizio, quando fondavamo lo stato, ponemmo di dover rispettare costantemente: in esso, o in qualche suo. particolare aspetto. Ora, se rammenti, abbiamo posto e più volte ripetuto che ciascun individuo deve attendere a una. sola attività nell'organismo statale, quella per cui la natura l'abbia meglio dotato. - Sì, l'abbiamo ripetuto. - E d'altra parte dicevamo che la giustizia consiste nell'esplicare i propri compiti senza attendere a troppe faccende: è [b] un discorso che abbiamo udito da molti altri e noi stessi spesso ripetuto. - L'abbiamo ripetuto, sì. - Questo dunque, mio caro, continuai, se realizzato in un determinato modo, può darsi che sia la giustizia: esplicare i propri compiti. Sai da che cosa lo congetturo? - No, ma dillo, rispose. - Dopo aver esaminato, feci io, la temperanza, il coraggio e l'intelligenza, mi sembra che quanto rimane nello stato sia quella dote che a tutte le altre ha dato la forza di nascervi e, quando sono nate, permette loro di conservarsi, finché viva in esse. Ora, dicevamo [c] che, se avessimo trovato le altre tre, la residua sarebbe stata la giustizia. - Per forza, sì, rispose. - Però, ripresi io, se bisognasse veramente giudicare quale di esse più contribuirà con la sua presenza a renderci buono lo stato, sarebbe difficile giudicare se si tratti della concordanza di opinione tra governanti e governati, o del fatto che i soldati contraggano e conservino l'opinione legittima di quali sono e quali no le cose da temere, oppure dell'intelligenza [d] e vigilanza insite nei governanti; o se a renderlo buono sia soprattutto questa virtù presente nel fanciullo, nella donna, nello schiavo, nel

libero, nell'artigiano, nel governante e nel governato, questa virtù per la quale ciascun individuo esplica il proprio compito senza attendere a troppe cose. - E' un giudizio difficile, rispose; come no? - Per la virtù dello stato gareggia dunque, sembra, con la sapienza, con la temperanza e con il coraggio anche quest'altra forza, di far esplicare a ciascuno il proprio compito entro lo stato. - Certo, rispose. - E la dote che gareggia con queste per la [e] virtù dello stato non la potresti considerare giustizia? - Assolutamente. - Esamina ora anche da quest'altro punto di vista se ti confermerai nel tuo parere: i processi non li farai giudicare a chi detiene il governo dello stato? - Sicuramente. - E, giudicando, i governanti mireranno forse ad altro fine più che a come evitare che ogni individuo possa avere l'altrui ed essere privato del proprio? - No, ma mireranno a questo. - Perché è giusto? - Sì. - Anche in questo modo allora si potrebbe riconoscere come giustizia il possesso di ciò che è proprio e [434a] l'esplicazione del proprio compito. - E' così. - Vedi ora se la pensi come me. Se un falegname intraprende il mestiere del calzolaio o un calzolaio quello del falegname, o se si scambiano gli strumenti o gli uffici, o anche se la stessa persona intraprende entrambi i mestieri, tutto questo scambio di mestieri potrà portare, secondo te, un grave danno allo stato? - No, affatto, rispose. - Quando però, credo, uno che per natura è artigiano o un altro che per natura è uomo d'affari e che poi si eleva per ricchezza [b] o per numero di seguaci per vigore o per qualche altro simile motivo, tenta di assumere l'aspetto del guerriero; o un guerriero quello di consigliere e guardiano, anche se non ne ha i requisiti; e costoro si scambiano gli strumenti e gli uffici; o quando la stessa persona intraprende tutte queste cose insieme, allora, io credo, anche tu penserai che questo loro scambiarsi di posto e questo attendere a troppe cose sia una rovina per lo stato. - Assolutamente. - Allora, l'attendere a troppe cose e lo scambiarsi di [c] posto delle tre classi sociali sono un danno assai grave per lo stato e si potrebbero con piena ragione denominare un enorme misfatto. - Precisamente. - E non ammetterai che il maggiore misfatto verso il proprio stato è l'ingiustizia? - Come no?

XI. - Ecco dunque che cosa è l'ingiustizia. E viceversa possiamo dire così: se le classi degli uomini d'affari, degli ausiliari, dei guardiani si occupano soltanto della propria attività, quando ciascuna di esse esplica il compito suo entro lo stato, questo fatto, contrariamente al

caso di prima, non sarà la giustizia e non renderà giusto lo stato? - Mi [d] sembra, rispose, che non possa essere altrimenti. - Non affermiamolo ancora troppo recisamente, feci io. Se però, riportando questa dote anche a ciascun individuo, riconosceremo che pure nel singolo essa è la giustizia, saremo già d'accordo. Che obiezioni potremo ancora fare? In caso contrario, cercheremo altrove. Ora però terminiamo l'esame che abbiamo pensato di fare: cioè che, se avessimo cercato la giustizia prima in un ambito più largo, ci sarebbe stato più facile vedere che cosa essa è in un individuo. A [e] noi è sembrato che questo ambito più largo fosse quello dello stato, e così abbiamo fondato uno stato, il più perfetto possibile, ben sapendo che in uno stato buono si sarebbe trovata la giustizia. E dunque riportiamo all'individuo i risultati di quella nostra indagine e, se si perverrà a un'analoga constatazione, andrà benissimo; se invece nell'individuo si manifesterà qualche diversità, torneremo di nuovo allo stato e li sottoporremo a prove: e forse, [435a] confrontandoli e strofinandoli, come da pietre focaie ne potremmo far brillare la giustizia e, manifesta che sia, consolidarla in noi. Bene, rispose, parli con metodo, e bisogna fare così. Ora, ripresi, una cosa che sia detta 'l'identica' di un'altra, anche se sono una maggiore e una minore, è forse dissimile dalla seconda in ciò per cui la si dice identica, o le è simile? - Simile, disse. - Allora un [b] uomo giusto non differirà per niente da uno stato giusto per ciò che riguarda l'aspetto della giustizia in se stesso, ma gli sarà simile. - Simile, rispose. - D'altra parte uno stato ci è sembrato giusto quando le tre classi di nature in esso esistenti esplicavano ciascuna il compito suo; e inoltre temperante, coraggioso e sapiente per certe altre condizioni e disposizioni di queste medesime classi. - E' vero, disse. - Allora, mio caro, giudicheremo così anche [c] per l'individuo: poiché l'anima sua presenta questi medesimi aspetti ed egli si trova nelle stesse condizioni di quelle classi, merita a ragione i medesimi appellativi che lo stato. - Per forza, rispose. - Eccoci ricondotti, feci io, mio ammirevole amico, al facile problema se l'anima abbia o no in sé questi tre aspetti. - Non mi sembra affatto un problema facile, rispose; perché, Socrate è forse vero il detto "le cose belle sono difficili". E' [d] evidente, risposi. E sappi, Glaucone, che, a mio parere, con quei metodi che usiamo attualmente nelle discussioni non riusciremo mai a toccare bene la nostra mèta. Altra è la strada che vi conduce, più lunga e più estesa. Forse però la raggiungeremo in maniera degna dei discorsi e delle ricerche precedenti. - E non è desiderabile?, fece. Per il momento mi contenterei. - Per me poi, dissi,

sarà più che sufficiente. - E quindi non stancarti, riprese, e fa il tuo esame. - Ora, dissi, non siamo necessariamente [e] costretti a riconoscere che entro ciascuno di noi esistono i medesimi aspetti e caratteri che esistono nello stato? Perché nello stato essi non sono venuti che dall'individuo. Sarebbe ridicolo se si credesse che l'elemento animoso sia ingenerato negli stati senza nascere dai privati che godono questa fama, come gli abitanti della Tracia, della Scizia e in genere delle regioni settentrionali: e così si dica della passione di apprendere che si potrebbe [436a] attribuire particolarmente al nostro paese; per quanto riguarda l'amore al denaro, si potrebbe poi dire che lo si riscontra fortissimo presso i Fenici e gli Egizi. - Certamente, rispose. - Dunque, dissi, su questo punto così stanno le cose e non v'è alcuna difficoltà a rendersene conto. - No davvero.

XII. - Il punto difficile da conoscere è invece questo: se è lo stesso principio che ci fa compiere le nostre singole azioni o se, essendo tre i principi, un'azione è dettata da uno, un'altra da un altro; se cioè dei principi che sono in noi, uno ci fa imparare, l'altro provare impeti d'animo, il terzo bramare i piaceri della tavola e della procreazione [b] e ogni altro godimento affine; oppure se in ciascuno di questi casi è l'anima tutta intera a farci agire, quando ci mettiamo in azione. Saranno distinzioni difficili a farsi bene. - Sembra anche a me, disse. - Ebbene, tentiamo di definire, nel modo seguente, se sono identici o diversi tra loro. - Come? - E' chiaro che l'identico soggetto nell'identico rapporto e rispetto all'identico oggetto non potrà contemporaneamente fare o patire cose opposte. Sicché, se per caso scopriremo che in quei principi si verificano questi fatti, sapremo che non erano il medesimo [c] principio, ma più principi diversi. - Bene. - Esamina quello che dirò adesso. - Dillo, rispose. - E' possibile, ripresi, che l'identico soggetto nell'identico rapporto stia fermo e insieme si muova? - No affatto. - Mettiamoci dunque d'accordo in maniera ancora più precisa, ad evitare che procedendo ci troviamo imbarazzati. Se, parlando di un uomo che sta fermo, ma muove le mani e la testa, si dicesse che lo stesso individuo sta fermo e insieme si muove, noi lo riterremmo, credo, un discorso [d] errato, ma diremmo che una parte di lui sta ferma e un'altra si muove. Non è così? - Così. - Ebbene, supponiamo che chi parla così voglia divertirsi ancora di più e sostenga, argutamente, che le trottole, considerate nel loro insieme, stanno ferme e al tempo stesso si muovono quando girano attorno con

la punta piantata nel medesimo luogo; o che così si comporta anche un qualsiasi altro oggetto che ruoti nello stesso punto. Questo non lo potremmo ammettere, perché la quiete e il moto di tali [e] oggetti non vanno considerati in relazione alle loro parti stesse. Diremmo invece che essi hanno asse e circonferenza e che rispetto all'asse stanno fermi perché non sbandano da nessun lato, rispetto alla circonferenza ruotano. Quando poi l'oggetto gira e nel contempo inclina la direzione assiale verso destra o sinistra o sul davanti o all'indietro, allora in qualunque sua parte manca la quiete. - Sì, e avremmo ragione. - Dunque, nessuno di quei discorsi ci stupirà né ci persuaderà più che l'identico oggetto possa mai patire [437a] o essere o fare insieme cose opposte, nell'identico rapporto e rispetto all'identico oggetto. - Io almeno non ne sarò persuaso, rispose. - Pure, ripresi, per non trovarci costretti a dilungarci discutendo punto per punto tutte codeste incertezze e assodandone la falsità, supponiamo che le cose stiano così e andiamo avanti; restiamo però d'accordo che se mai la questione ci apparirà sotto diversa luce, si dovranno considerare nulle tutte le eventuali conseguenze. - Bene, rispose, bisogna fare così.

[b] XIII. - Ora, dissi, annuire e ricusare, bramare di prendere una cosa e rifiutarla, attirarsela e respingerla, tutte queste non le considererai cose tra loro opposte, si tratti di farle o di subirle? Su quest'ultimo punto non c'è nessuna differenza. - Ma certo, fece lui, opposte. - E poi?, ripresi; provare sete e fame, e in genere gli appetiti materiali, e volere e desiderare, tutto questo non lo [c] farai rientrare in qualche modo nelle categorie or ora dette? Per esempio: non dirai che l'anima di chi appetisce brama volta a volta ciò che appetisce, o che attira a sé ciò che desidera possedere? o ancora, in quanto vuole ottenere qualcosa, per questa cosa annuisce a se stessa come se la si interrogasse, e si strugge per la sua realizzazione? - Io sì ancora: non desiderare, non volere e non provare appetiti non le considereremo maniere di respingere e ricacciare dall'anima, da far rientrare nella serie degli atti [d] opposti ai precedenti? - Come no? - Se dunque le cose stanno così, diremo che esiste una determinata specie di appetiti e che i più evidenti di essi sono quelli che chiamiamo sete e fame? - Lo diremo, ammise. - E uno dei desideri non sarà quello della bevanda, l'altro quello del cibo? - Sì. - Ora, in quanto sete, potrà far desiderare all'anima qualcosa di più di quello che diciamo? Per esempio: la sete è sete di bevanda calda o fresca, o di molta o poca, o anche in una

parola, di un determinato tipo di bibita. Oppure, se alla sete si aggiungesse un certo [e] calore, non farebbe desiderare una bevanda fresca? e se invece le si aggiungesse una certa frescura, una bevanda calda? E se poi, in ragione della sua quantità, la sete è molta, non farà desiderare molta bevanda? se poca, poca bevanda? Ma potrà mai avvenire che in se stesso il fatto di sentire sete sia voglia d'altro che della cosa di cui è naturalmente sete, cioè di una bibita in quanto bibita? e l'avere fame quella di un alimento? - E' così, rispose; ciascun desiderio, considerato in sé, è desiderio solamente di quella cosa in sé di cui esso è naturale desiderio; desideri di questa o quell'altra qualità sono circostanze accessorie. [438a] - Stiamo attenti però, ripresi, che, sprovveduti come siamo, uno non ci venga a sconcertare dicendo che nessuno desidera la bevanda, ma la bevanda buona, e non il cibo, ma il cibo buono. Tutti, non è vero?, desiderano le cose buone. Se dunque la sete è desiderio, lo sarà di una cosa buona, bevanda o altro che desideri, e così si dica per gli altri desideri. - Chi dicesse così, rispose, forse avrebbe una certa ragione, come sembra. - Ma, feci io, tutte le cose che sono in relazione con un oggetto, se [b] presentano una determinata qualità, hanno relazione, a mio parere, con un oggetto che ha quella qualità; ma le medesime cose, considerate per se stesse, hanno relazione ciascuna solamente con il suo singolo oggetto in sé. - Non ho compreso, disse. - Non hai compreso, replicai, che ciò che è maggiore è tale perché è maggiore di qualche cosa? - Senza dubbio. - Non forse di ciò che è minore? - Sì. - E ciò che è molto maggiore lo è di ciò che è molto minore; non è vero? - Sì. - E ciò che è stato maggiore non lo sarà stato di ciò che era minore? E ciò che sarà maggiore non lo sarà di ciò che sarà minore? [c] - Ma certamente, ammise. - E non è lo stesso se si considera il più rispetto al meno, il doppio rispetto alla metà, e ogni caso consimile? e ancora, oggetti più pesanti rispetto a più leggeri, più veloci rispetto a più lenti, e poi i caldi rispetto ai freddi, e ogni altro caso simile a questi? - Senza dubbio. - E per le scienze non è lo stesso? La scienza in sé è scienza della cognizione in sé o di quel qualunque oggetto che le si deve dare; ma una scienza particolare e determinata è scienza di un oggetto determinato e particolare. Voglio dire questo: quando ebbe origine la [d] scienza di fabbricare le case, non si distinse dalle altre scienze al punto da essere chiamata architettura? - Certo. - E ciò non fu perché era una scienza determinata, come nessuna delle altre? - Sì. - E non divenne una scienza determinata perché era scienza di un determinato oggetto? e così le altre arti e scienze? - E' così.

XIV. - Questo, ripresi, intendevo allora dire, puoi bene affermarlo, se adesso hai compreso: tutte le cose che sono in relazione con un oggetto, considerate in sé e da sole hanno relazione con gli oggetti presi in sé e da soli; ma cose dotate di una determinata qualità l'hanno con oggetti [e] dotati di quella qualità. E non dico che siano esattamente quali sono i loro oggetti; non dico che, per esempio, la scienza delle cose sane e malate è sana e malata, e quella delle cattive e buone cattiva e buona; ma poiché essa è divenuta scienza non di ciò che costituisce l'oggetto della scienza, ma di un oggetto determinato, ossia del sano e del malato, eccola divenuta anch'essa una scienza determinata; e perciò non la si è più chiamata semplicemente scienza, ma, per l'aggiunta della specificazione, scienza medica. - Ho compreso, rispose, e mi sembra che sia così. [439a] - E la sete, feci io, non potrai tu che quello che essa è, lo è nel numero delle cose "che sono di qualcosa"? Essa è, non è vero?, sete di... - Sì che la porrò, rispose; è sete di una bevanda. - Ora, per una bevanda determinata non c'è anche una determinata sete? E non è vero che la sete in sé non è sete né di molta né di poca bevanda, né di una bevanda buona né di una cattiva, né, in una parola, di una bevanda determinata? E invece, sete come sete, non è per natura soltanto sete di una bevanda in quanto bevanda? - Assolutamente. - Perciò l'anima di chi ha sete, in quanto ha sete, non desidera altro [b] che bere e tende e mira a questo. - E' chiaro. - Ebbene, se, quando ha sete, c'è qualche altra cosa che la tira in senso opposto, non ci sarà in lei un elemento diverso da quello che ha sete e che, come una bestia, la spinge a bere? Perché, come s'è detto, l'identico oggetto non può effettuare nel medesimo tempo azioni opposte con la stessa sua parte e rispetto all'identico oggetto. - No certamente. - Così, credo, se si parla dell'arciere, non sta bene dire che le sue mani al tempo stesso allontanano e avvicinano al corpo l'arco, ma dovremo dire che una lo allontana, l'altra lo avvicina. - Perfettamente, [c] ammise. - Ora, possiamo dire che ci sono persone che, per quanto assetate, non vogliono bere? - Certo, rispose, ce ne sono molte, e non di rado. - E che se ne potrà dire?, feci io. Non forse che nell'anima loro c'è un elemento che incita e un altro che vieta di bere? e che questo è diverso e prevale sul primo? - Mi sembra di sì, rispose. - E quello che così vieta, quando sorge, [d] non sorge dalla ragione? E gli impulsi e le attrazioni non sono dovuti a passioni e sofferenze? - E' evidente. - Non avremo torto, dunque, continui, a giudicare che si tratti di due elementi tra loro diversi: l'uno, quello

con cui l'anima ragiona, lo chiameremo il suo elemento razionale; l'altro, quello che le fa provare amore, fame, sete e che ne eccita gli altri appetiti, irrazionale e appetitivo, compagno di soddisfazioni e piaceri materiali. - No, anzi [e] così avremmo ragione, rispose. - Ecco dunque definiti, ripresi, questi due aspetti che sono nell'anima nostra. Il terzo è forse quello dell'animo, quello che ci rende animosi? o avrà esso la stessa natura di uno dei due precedenti? - Forse, rispose, del secondo, l'appetitivo. - Però, dissi, una volta sentii raccontare un aneddoto, per me attendibile: Leonzio, figlio di Aglaione, mentre saliva dal Pireo sotto il muro settentrionale dal lato esterno, si accorse di alcuni cadaveri distesi ai piedi del boia. E provava desiderio di vedere, ma insieme non tollerava quello spettacolo e ne distoglieva lo sguardo. Per un poco lottò [440a] con se stesso e si coprì gli occhi, poi, vinto dal desiderio, li spalancò, accorse presso i cadaveri esclamando: "Eccoveli, sciagurati, saziatevi di questo bello spettacolo". - L'ho sentito raccontare anch'io, rispose. - Ora, conclusi, questo racconto significa che talvolta l'impulso dell'animo contrasta con i desideri: si tratta di cose tra loro diverse. - Sì, significa questo, ammise.

XV. - E non notiamo, ripresi, - anche in numerose [b] altre occasioni che, quando una persona è dominata da violenti desideri che contrastano con la ragione, essa si rimprovera e prova un senso di sdegno contro l'elemento violento che è in lei? e che, in questo contrasto a due, il suo animo si allea alla ragione? Ma quando esso fa causa comune con i desideri, in quanto la ragione decide che non deve contrastarli, non credo tu possa affermare di accorgerti che sia mai accaduto in te e nemmeno in altri alcunché di simile. - No, per Zeus!, disse. - E [c] che succede, feci, quando uno crede di essere in torto? Non è vero che, quanto più è nobile di cuore, tanto meno è capace di arrabbiarsi per la fame, il freddo o qualsiasi altro simile disagio gli venga da chi, secondo lui, fa questo giustamente? e che, come dico, l'animo suo non vuol eccitarsi contro codesta persona? E' vero, rispose. - E quando uno pensa di subire un torto? Non è vero che allora ribolle d'ira, si stizzisce e si fa alleato di quella che gli sembra giustizia? e, attraverso la fame, il freddo [d] e ogni simile patimento, tenacemente resistendo vince, senza desistere dai suoi nobili sforzi finché non riesce o muore o si ammansisce alla voce della ragione che è in lui, come si ammansisce un cane alla voce del pastore? - Il

paragone è senza dubbio calzante, rispose; e veramente nel nostro stato abbiamo stabilito che gli ausiliari, come cani, siano soggetti ai governanti, come a pastori dello stato. - Tu comprendi bene, dissi, il mio pensiero. Ma vuoi riflettere [e] su quest'altro punto? - Quale? - L'elemento animoso si rivela l'opposto di come pensavamo poco fa. Allora noi lo credevamo una specie di appetito, adesso invece affermiamo che c'è notevole differenza e preferiamo assai dire che quando l'anima è discorde, esso combatte in difesa della ragione. - Senz'altro, disse. - Ed è diverso anche da questa o ne è un aspetto, sì che nell'anima esistono non tre, ma due aspetti, il razionale e l'appetitivo? Oppure, come nello stato erano tre classi a costituirlo [441a] (affaristi, ausiliari e consiglieri), così anche nell'anima questo terzo elemento è l'animoso? E non aiuta esso naturalmente la ragione, a meno che non la guasti una cattiva educazione? - E' necessariamente il terzo, rispose. - Sì, feci io, sempre che risulti diverso dall'elemento razionale, come risultò differente dall'appetitivo. Ma non è difficile questo, disse; anche nei bambini si potrebbe notare che fino dalla nascita sono pieni d'animo, ma, in quanto alla ragione, taluni di essi, a mio parere, [b] ne sono totalmente privi, i più ne acquistano col tempo. - Sì, per Zeus!, risposi, hai detto bene. E il fenomeno che citi si potrebbe constatare anche nelle bestie. Lo confermerà ulteriormente il verso di Omero che più sopra abbiamo ripetuto: "percotendosi il petto rimproverava il suo cuore". Lì Omero, come se si trattasse di due cose di cui una rimbrotta l'altra, ha chiaramente rappresentato l'elemento [c] razionale, che riflette sul meglio e sul peggio, mentre rimbrotta quello che s'eccita irragionevolmente. Parli benissimo, disse.

XVI. - Ecco, feci io, che, pur a stento, abbiamo superato queste difficoltà e ci siamo resi ben conto che le parti che costituiscono lo stato e le parti che costituiscono l'anima di ciascun individuo, sono le stesse e in numero eguale. - E' così. - Ora, conseguenza necessaria e immediata non è che anche il privato individuo sia sapiente come lo era lo stato, e per via del medesimo elemento? [d] - Sì, certamente. - E che, dunque, anche lo stato sia coraggioso nel modo in cui lo è un privato, e con il medesimo elemento? e che identica sia la loro condizione in qualunque altro rapporto con la virtù? - Per forza. - E dunque, Glaucone, dovremo dire giusto, io credo, un uomo allo stesso modo in cui lo era lo stato. - Anche questo, per forza. - Non ci siamo

però dimenticati che quello stato era giusto in quanto ciascuna delle tre classi che lo costituivano adempiva il compito suo. - Non ce ne siamo dimenticati, mi sembra, rispose. - Dobbiamo allora ricordare che anche ciascuno di noi, se ciascuno dei [e] suoi elementi adempie i suoi compiti, sarà un individuo giusto che adempie il suo compito. - Sì, fece, dobbiamo ricordarcene. - Ora, all'elemento razionale, che è sapiente e vigila su tutta l'anima, non toccherà governare? e all'elemento animoso essergli suddito e alleato? - Senza dubbio. - E, come dicevamo, a farli concordi non sarà la mescolanza di musica e ginnastica, quella mescolanza [442a] che tende e alimenta l'uno con bei discorsi e cognizioni, mentre pacifica, rilassa e calma l'altro con l'armonia e il ritmo? - Indubbiamente, ammise. - E questi due elementi così alimentati, veramente istruiti ed educati sui compiti loro, dirigeranno l'appetitivo, che in ciascun individuo costituisce la parte maggiore dell'anima ed è per natura estremamente insaziabile di beni materiali lo veglieranno perché, fattosi grande e vigoroso accumulando in sé i cosiddetti piaceri corporali, non si sottragga ai propri [b] compiti e non cerchi di rendere schiavi e di governare chi non gli spetta, data la sua specifica natura; e, così non sconvolga totalmente la vita di tutti. - Senza dubbio, rispose. - Ebbene, ripresi, questi due elementi non sono forse i migliori guardiani anche dai nemici esterni? Essi difendono tutta l'anima e il corpo, il primo con le sue deliberazioni, il secondo con la guerra lasciandosi guidare da quello che governa ed eseguendone le deliberazioni con il suo coraggio. - E' così. - Coraggioso dunque, credo, in virtù di questa sua parte, noi chiamiamo ciascun [c] individuo quando l'animo suo riesce a salvaguardare, nel dolore e nel piacere, i precetti che la ragione gli dà su quello che è o non è temibile. - Giusto, rispose. - E sapiente lo chiamiamo in virtù di quella piccola parte che governa in lui e che gli dà questi precetti, e che d'altro canto possiede in sé la scienza di ciò che è utile a ciascuna delle tre parti e a tutto il loro complesso. - Senza dubbio. - E non lo chiamiamo temperante per l'amicizia e la concordia di queste medesime parti, quando quella [d] che governa e le due governate riconoscono in pieno accordo che governare è compito della ragione, e non si ribellano a questa? - Sì, fece, la temperanza non è che questo, si tratti di temperanza di uno stato o di un privato. - E giusto allora egli sarà per quel motivo e nel modo che più volte abbiamo detto. - Per forza. - Ebbene, dissi, sta forse sbiadendo ai nostri occhi la giustizia sì da sembrare diversa da come era apparsa nello stato? - Non mi pare proprio, rispose. - Se ancora qualche [e]

dubbio, ripresi, ci rimane nell'anima, potremmo confermare perfettamente questa nostra conclusione confortandola con esempi assai comuni. - Quali? Ecco: consideriamo il nostro stato e l'uomo che natura ed educazione gli hanno reso simile; e, supponiamo di dover stabilire fra noi se è possibile che un tale individuo sottragga oro o argento avuto in deposito; secondo te, chi [443a] potrebbe credere che sia stato lui a farlo anziché chi non è come lui? - Nessuno, rispose. - E non sarà egli estraneo a sacrilegi, furti, tradimenti, sia privati in danno di compagni, sia pubblici in danno dello stato? - Sì, estraneo. - E non sarà assolutamente infedele ai giuramenti o agli altri accordi. - E come potrebbe esserlo? - E adulterii, trascuranza dei genitori, negligenze nel culto divino sono cose più da altri che da lui. - Da chiunque altro, sì, ammise. - Ora, la causa di [b] tutto questo non sta nel fatto che ciascuno dei suoi elementi adempie il proprio compito, si tratti di governare o di essere governato? - Non ci può essere altra causa che questa. - Dubiti ancora che la giustizia sia qualcosa di diverso da questa forza che dà tali uomini e stati? - No, per Zeus!, rispose, io no.

XVII. - Ecco dunque perfettamente realizzato quel nostro sogno che, dicevamo, ci faceva pensare che fin dall'inizio della fondazione del nostro stato avremmo potuto [c] incontrare, per divino volere, un principio e modello di giustizia. - Senz'altro. - Un'immagine della giustizia e insieme una fonte di utilità era, Glaucone, in questa norma: chi è per natura calzolaio è giusto che faccia il calzolaio, senza svolgere altre attività, e chi è falegname il falegname, e così via. - E' evidente. - E la giustizia, come sembra, era davvero qualcosa di simile: essa però consiste nell'adempire i propri compiti non esteriormente, ma interiormente, [d] in un'azione che coinvolge veramente la propria personalità e carattere, per cui l'individuo non permette che ciascuno dei suoi elementi espliciti compiti propri di altri né che le parti dell'anima s'ingeriscano le une nelle funzioni delle altre; ma, instaurando un reale ordine nel suo intimo, diventa signore di se stesso e disciplinato e amico di se medesimo e armonizza le tre parti della sua anima, come perfettamente sintonizzano le tre armonie di una nota fondamentale, bassa alta media, anche se per caso se ne inseriscono altre in mezzo: allora, dopo averle [e] legate tutte ed essere divenuto uno di molti, temperante e armonico, eccolo ormai agire così, sia che la sua attività si rivolga ad acquistare beni materiali

o a curare il corpo, sia che si svolga nell'ambito politico o in contratti privati; e in tutto questo suo agire giudica e denomina giusta e bella l'azione che conserva e contribuisce a realizzare questo intimo equilibrio, e sapienza la scienza che la [444a] dirige; ingiusta l'azione che via via distrugge quell'equilibrio, e ignoranza l'opinione che la dirige. - Le tue affermazioni, Socrate, disse, sono assolutamente veraci. - Ebbene, feci io, non dovremmo sembrare affatto mentitori, credo, se dicessimo di aver trovato l'uomo giusto, lo stato giusto e che cosa è in essi la giustizia. - No, per Zeus!, rispose. - Allora, possiamo dirlo? - Diciamolo pure.

XVIII. - E va bene!, feci io; proseguendo, si deve, credo, esaminare l'ingiustizia. - E' chiaro. - Ora [b] l'ingiustizia non deve essere invece una certa discordia di queste tre parti, uno svolgere più attività, un ingerirsi negli affari altrui, una rivolta di una parte dell'anima contro il tutto, per esercitare nell'anima il proprio governo anche se ciò non le compete? e questo mentre la natura l'ha fatta tale che il suo compito è quello di servire alla parte destinata a comandare per diritto di nascita? Diremo, credo, che simili cose e la perturbazione e la confusione di queste parti sono l'ingiustizia, l'intemperanza, la vigliaccheria, l'ignoranza, in una parola ogni vizio. - Sì, disse, sono proprio questo. - Ora, ripresi, compiere azioni ingiuste [c] ed essere ingiusti e, viceversa, fare atti giusti, non sono tutte cose ormai ben chiare, se sono chiari i concetti d'ingiustizia e di giustizia? - Come? - Nel senso, risposi, che non c'è alcuna differenza rispetto alle cose sane e malate: ciò che queste sono nel corpo, le azioni giuste e ingiuste sono nell'anima. - In che maniera?, chiese. - Le cose sane, non è vero?, producono sanità, le malate malattia. - Sì. - E anche le azioni giuste [d] non producono giustizia, le ingiuste ingiustizia? - Per forza. - Ma produrre sanità significa disporre gli elementi del corpo in un sistema di dominanti e di dominati conforme alla natura; produrre malattia disporli in un sistema di governanti e governati contrario alla natura. - Sì, è così. - D'altra parte, dissi, produrre la giustizia non significa disporre gli elementi dell'anima in un sistema di dominanti e dominati conforme alla natura? e produrre l'ingiustizia disporli in un sistema di governanti e di governati contrario alla natura? - Precisamente, rispose. - E allora la virtù, sembra, sarà una specie di [e] sanità, bellezza e felice condizione dell'anima; il vizio malattia, bruttezza e debolezza. - E' così. - E le nobili attività non portano al possesso della

virtù, le brutte a quello del vizio? - Per forza.

XIX. - Ci rimane ora da vedere, come sembra, se [445a] si hanno vantaggi a compiere azioni giuste, a praticare nobili attività e ad essere giusti, si venga o no riconosciuti come tali; o se giova commettere ingiustizia ed essere ingiusti, anche se non se ne paghi la pena e il castigo non ci renda migliori. - Però, Socrate, disse, mi sembra che sia ormai ridicolo esaminare se, guastandosi la natura del corpo, la vita sembri diventare impossibile, pur in mezzo a ogni genere di cibi e di bevande, a ogni ricchezza e potere; e, se è turbata e guastata la natura di quello stesso principio che ci fa vivere, allora la vita sarà impossibile, anche se si [b] può fare tutto ciò che si vuole, eccetto quello che ci libererà dal vizio e dall'ingiustizia e ci procurerà giustizia e virtù, dal momento che le une e le altre qualità sono risultate perfettamente conformi alla nostra esposizione. - Sì, sarebbe ridicolo, ammise; tuttavia, poiché siamo giunti a un punto che ci permette di constatare con estrema chiarezza che le cose stanno così, non dobbiamo perderci d'animo. No, per Zeus!, rispose, non dobbiamo scoraggiarci [c] - Sù!, dissi, accostati e potrai vedere anche tu quanti sono gli aspetti del vizio, a mio parere: mi limito a quelli che meritano considerazione. - Ti seguo, rispose; basta che tu parli. - Ebbene, ripresi, come se guardassi da una specola, mi sembra, ora che la nostra discussione si è elevata fin qui, che unico sia l'aspetto della virtù, ma infiniti quelli del vizio: e tra questi merita menzionarne quattro. - Come dici?, chiese. - Quanti, risposi, sono i modi specifici delle costituzioni politiche, altrettanti sono probabilmente i modi in cui si presenta [d] l'anima. - Quanti? - Cinque, dissi io, sono i modi delle costituzioni e cinque quelli dell'anima. - Di' quali sono, replicò. - Dico, risposi, che un modo di costituzione potrebbe essere quello da noi esposto; si potrebbe però dargli anche due nomi: se tra i governanti si afferma e si distingue uno solo, si potrebbe parlare di regno; se sono parecchi, di aristocrazia. - E' vero, disse. - Ecco dunque, ripresi, quello che dico un primo aspetto: perché, sorgessero parecchi capi o ne sorgesse uno solo, [e] non sconvolgerebbero le leggi fondamentali dello stato, se educati fisicamente e spiritualmente come abbiamo esposto. - Sì, disse, non è verosimile.

LA REPUBBLICA V

SOMMARIO

Adimanto, spinto da Polemarco, chiede spiegazioni circa il fatto che le donne e i figli debbano essere in comune (I 449a-450a). Difficoltà dell'argomento e perplessità di Socrate (II 450a-451c). La prima "ondata": identità di compiti e di educazione tra uomini e donne; perfino l'educazione ginnica dovrà essere la stessa (III 451c-452e). Come si concilia, tuttavia, questa identità di compiti con la differenza di natura tra uomini e donne? Per rispondere a questa obiezione bisogna stabilire rispetto a che cosa si parla di identità e di differenza. Anche il medico ed il falegname, pur essendo entrambi uomini, hanno nature diverse (IV 452e-454d). La differenza di sesso non implica una differenza di attitudini, anche se in generale le donne sono più deboli degli uomini (V 454d-456a). Ancora sull'identità di compiti e di educazione di uomini e donne (VI 456b-457b). La seconda "ondata": comunanza delle donne e dei figli e vantaggi che ne derivano soprattutto per i guerrieri (VII 457b-458d). E' necessaria una precisa regolamentazione degli accoppiamenti come di tutte le altre cose; i matrimoni devono essere regolati in modo che avvengano tra i migliori, in vista di una bella prole. La procreazione è da programmare in modo che la qualità dei cittadini sia la migliore ed il loro numero costante (VIII 458d-460a). Prescrizioni relative ai bambini appena nati: i nidi d'infanzia statali. Qual è l'età più adatta per la procreazione. In

che modo sarà possibile evitare gli accoppiamenti tra consanguinei (IX 460b-461e). La comunanza delle donne, dei figli e degli averi tra i guardiani come garanzia del massimo bene dello stato: l'unità e la concordia (X 461e-462e). Ancora su questo principio: la "parentela" tra i guardiani (XI 462e-464a). Con questo principio si eliminano tutte le cause di discordia all'interno dello stato (XII 464b-465c). Solo questo principio può garantire, in conseguenza, la felicità dei cittadini (XIII 465d-466d). Come è possibile attuare questo principio. L'educazione guerriera dei fanciulli: essi assisteranno alle battaglie. Premi per i valorosi e castighi per i vili (XIV 466d-468c). Ancora sui premi e sui castighi. Le sepolture. I rapporti con il nemico. Condanna della spoliazione del nemico ucciso (XV 468c-469e). Fraternità tra gli Elleni: tra essi potrà esserci solo "discordia", ma non guerra (XVI 469e-471c). Per completare il quadro fin qui tracciato bisogna definire la condizione che rende possibile un simile stato (XVII 471c-473b). La terza "ondata": tale condizione consiste nel fatto che filosofi governino o che i governanti facciano genuina e valida filosofia. Apparente paradossalità di simile soluzione. Chi è il filosofo? (XVIII 473b-474c). Definizione del filosofo: egli ama la verità nella sua interezza. Differenza tra amor del sapere e curiosità (XIX 474c-475e). Ancora sulla definizione del filosofo, il solo capace di conoscere ciò che è nel modo proprio in cui è (XX 475e-477b). Differenza tra scienza, opinione e ignoranza. L'ignoranza è mancanza di conoscenza, la scienza è conoscenza di ciò che è, l'opinione è conoscenza di ciò che al tempo stesso è e non è: questa è pertanto intermedia tra scienza e ignoranza (XXI 477b-478d). Qual è l'oggetto proprio dell'opinione. "Filosofi" e "filodossi". (XXII 478e-480a).

[449a] I. - Buono e retto chiamo dunque un simile stato e così una simile costituzione politica e un tale individuo; e, se questo è lo stato retto, cattivi ed errati gli altri, sia nell'amministrazione pubblica sia nella configurazione dell'anima dei singoli. Questi stati difettosi si presentano sotto quattro aspetti. - Quali sono?, chiese. E mentre io mi accingevo a enumerarli di séguito, nell'ordine in cui ciascuno mi appariva evolversi dall'altro, Polemarco, che [b] stava seduto un po' discosto da Adimanto, tese il braccio, gli afferrò la parte alta del vestito, presso la spalla, lo attirò verso di sé e protendendosi sulla persona, curvo su di lui, gli disse alcune parole di cui non udimmo che queste: - Lo lasceremo andare, o cosa faremo? No, affatto, rispose Adimanto ad alta voce. E io: Che cos'è, dissi, che non lasciati andare? - Te, rispose. [c] E io replicai: - Perché? - A nostro avviso, disse, tu te la prendi alla leggera e ci derubi di tutta una parte del discorso, che non è la meno importante, per evitare di trattarne; e hai creduto di cavartela dicendo semplicemente che, a proposito delle donne e dei figli, chiunque vede che tra amici tutto è comune. - E non dico giusto, Adimanto?, chiesi io. - Sì, ammise. Ma questo 'giusto', come il resto, esige una parola di chiarimento, cioè in che modo si attui questa comunanza, perché i modi potrebbero essere [d] parecchi. Non nascondere dunque il tuo pensiero: è un pezzo che attendiamo, fiduciosi che in qualche maniera avresti ricordato la procreazione, il modo in cui procreeranno i loro figli e in cui li alleviranno quando sono nati; e, in generale, quella che chiami comunanza di donne e figlioli. Pensiamo che sia questione molto, anzi estremamente importante per la costituzione politica far svolgere le cose esattamente o no. Ora, poiché stai incominciando a trattare un'altra costituzione prima di aver esaurito la discussione di questi problemi, noi abbiamo preso la decisione [450a] che hai sentita, di non lasciarti andare se non ci avrai esposto tutto questo come già il resto. - E, disse Glaucone, considerate me pure aderente a questo voto. - Senz'altro, fece Trasimaco; e tu, Socrate, pensa che questa è una decisione collettiva.

II. Che cosa mai avete fatto, dissi, ad attaccarmi così! Che grande discussione costituzionale state risolvendo! E' come cominciare da capo. E io che mi rallegravo di averla ormai esaurita, tutto contento che si lasciassero perdere simili questioni, già accettate nella forma in cui si erano esposte allora! E, riprendendole adesso, voi non sapete

che [b] sciame di discorsi state risvegliando. Allora io, prevedendolo, lo avevo lasciato da parte perché non ci desse troppa molestia. - Ebbene?, fece Trasimaco; credi che quelli che sono ora presenti qui siano venuti per colare oro i e non per ascoltare discorsi? - Sì, risposi, ma discorsi misurati. - Certo, disse Glaucone, ma per le persone dotate di senno la misura per ascoltare simili discorsi è, Socrate, la vita intera. Però non preoccuparti di noi e invece, senza stancarti, rispondi alle nostre domande [c] ed esponi le tue idee su quale dovrà essere per i nostri guardiani la comunanza dei figli, delle donne e dell'allevamento quando i figli sono ancora giovani, quell'allevamento che si pratica nel periodo tra la nascita e l'educazione, e che sembra il più difficoltoso. Cerca dunque di dire come debba attuarsi quella comunanza. - Non è facile spiegarlo, mio felice amico, risposi; l'argomento presenta molti motivi d'incredulità, più ancora di quelli esposti in precedenza. Non si vorrà credere che si dicano cose possibili, e per di più non si vorrà credere che siano le migliori, pur [d] se fossero quanto mai possibili. Ecco perché ho una certa titubanza a trattarne: temo, mio caro amico, che le mie parole sembrino un'utopia. - Non esitare per nulla, disse; quelli che ti ascolteranno non sono né insipienti né increduli né ostili. E io - ripresi: - Mio ottimo amico, tu parli perché vuoi farmi coraggio, non è vero? - Io sì, rispose. - Allora, replicai, ottieni proprio il risultato opposto. Se fossi persuaso, io stesso di sapere quello che dico, la tua esortazione andrebbe bene: tra persone intelligenti e amiche è sicuro e senza pericolo parlare, quando [e] si conosce il vero, delle cose più importanti e care, mentre quando non si è sicuri e si ricerca la verità, esporre [451a] le proprie teorie, come faccio io, è tremendo e scivoloso, non perché io tema di diventare oggetto di riso (sarebbe davvero puerile), ma di trascinare nell'errore, allontanandomi dalla verità, non solo me stesso, ma anche gli amici, in quelle cose in cui più grave è l'errore. E per ciò che sto per dire, Glaucone, mi prosterno davanti ad Adrastia: perché ritengo minore colpa divenire omicida senza volerlo che imbrogliare uno sulle leggi belle, buone e giuste. Ora, correre questo pericolo è meglio tra nemici che tra amici, [b] sicché torna opportuna la tua esortazione. E Glaucone ridendo disse: - Ma, Socrate, se per il tuo discorso dovessimo soffrire qualche inconveniente, te ne assolviamo dichiarando che sei mondo da omicidio e che non ci imbrogli. Sù, coraggio, parla. - Sì, ripresi, anche nel caso d'omicidio l'assolto è puro, come dice la legge; ed è naturale che se lo è in quell'ambito, lo sia anche in questo. - Appunto per questo devi parlare. - Ebbene, feci io, ora dobbiamo

tornare indietro e dire cose che probabilmente [c] si dovevano dire allora tutte di séguito. Forse sarebbe bene, dopo aver completamente esaurito la rappresentazione maschile, svolgere a sua volta quella femminile, soprattutto perché a questo tu inviti.

III. Per uomini nati ed educati come abbiamo detto non c'è, a mio avviso, altro modo di possedere e godere rettamente figli e donne se non procedendo nel senso da noi indicato fin dal principio: nel nostro discorso abbiamo cominciato a farne come tanti guardiani, di un gregge. - Sì. - Ebbene, siamo coerenti e attribuiamo alle [d] donne analoga nascita e analogo allevamento, ed esaminiamo se la cosa ci conviene o no. - Come?, chiese. - Così. Non crediamo che le femmine dei cani da guardia debbano cooperare a custodite ciò che custodiscono i maschi, cacciare insieme con loro e fare ogni altra cosa in comune? O crediamo che le femmine debbano starsene dentro a casa, perché impedita dalla figliazione e dall'allevamento dei cuccioli, e i maschi faticare per tutte le cure degli armenti? [e] - Ogni attività dev'essere comune, rispose; con l'eccezione che li impieghiamo tenendo presente che le une sono più deboli, gli altri più vigorosi. - E' dunque possibile, ripresi, impiegare un dato animale per identici scopi, se non lo sottoponi all'identico allevamento e all'identica educazione? - Non è possibile. - Se dunque impiegheremo le donne per gli identici scopi per i quali impieghiamo gli uomini, identica dev'essere l'istruzione che [452a] diamo loro. - Sì. Ora, agli uomini si sono date musica e ginnastica. Sì. - E allora anche alle donne si devono assegnare queste due arti e i compiti bellici, e le dobbiamo impiegare con gli stessi criteri. - E' una conclusione ovvia, da quel che dici ammise. - Però, ripresi, molti punti di questo nostro discorso, se verranno messi in pratica nel modo che diciamo, forse potranno apparire contro la tradizione e ridicoli. - Certo, disse. - Di questo discorso, feci io, che cos'è che tu vedi come molto ridicolo? Non è, evidentemente, scorgere le donne far ginnastica ignude nelle palestre insieme con gli uomini, [b] non soltanto le giovani, ma perfino le anziane? Sono come quei vecchi che trovi nei ginnasi, quando, tutti grinzosi e poco piacevoli alla vista, tuttavia amano fare ginnastica. - Sì, per Zeus!, rispose; sarebbe uno spettacolo ridicolo, almeno per i nostri tempi. - Ora, dissi, poiché s'è cominciato a parlare, non si devono temere i motteggi degli spiritosi: lasciamo pure che ne dicano quanti e quali vogliono per una simile trasformazione verificatasi nei

gin-[c] nasi, nella musica e specialmente nel maneggio delle armi e nell'equitazione. - Hai ragione, disse. - Ma, ora che abbiamo avviato il discorso, dobbiamo procedere verso il punto più scabroso della legge; e preghiamo questi motteggiatori di rinunciare al loro mestiere e di comportarsi seriamente, ricordando che non è passato molto tempo da quando agli Elleni sembravano brutte e ridicole certe cose che ora sembrano tali, alla maggior parte dei barbari, cioè che si vedessero uomini nudi; e che quando i Cretesi per primi e poi i Lacedemoni iniziarono gli esercizi ginnici, [d] gli spiritosi di allora potevano beffarsi di tutto questo. Non credi? - Io sì. - Ma quando, come penso, durante gli esercizi sembrò più opportuno svestirsi che coprire il corpo, anche quello che, agli occhi era ridicolo sparì di fronte all'ottima soluzione che la ragione indicava. Anzi questo fatto dimostrò che è un superficiale chi ritiene ridicola tutt'altra cosa che il male; e che chi si mette a suscitare il riso guardando, come a visione di cosa ridicola, a una visione che non sia quella della stoltezza e del male, persegue [e] inoltre seriamente anche una visione del bello con uno scopo diverso da quello del bene. - Perfettamente, rispose.

IV. - Ora, prima di tutto, non dobbiamo metterci d'accordo se siano o no possibili quelle nostre teorie? e non dobbiamo permettere, a chi lo voglia sia per scherzo sia [453a] seriamente, di disputare se la natura umana nella donna sia capace di condividere tutte le opere del sesso maschile ovvero nessuna? o possa farlo per alcune sì e per altre no, e in quale di queste categorie rientri l'attività bellica? Con tale splendido inizio, non si dovrebbe avere, com'è naturale, anche una splendida conclusione? - Certamente, disse. - Vuoi dunque, feci io, che ci sostituiamo agli altri e disputiamo con noi stessi per evitare che gli argomenti della tesi opposta vengano assediati senza poter contare [b] su difensori? - Nulla lo impedisce, rispose. - Ebbene, sostituiamoci a loro e diciamo: "O Socrate e Glaucone, non v'è bisogno alcuno che altri disputino con voi: quando avete cominciato a fondare lo stato, riconosceate voi stessi che ciascuno deve adempire soltanto il suo compito secondo natura". - L'abbiamo riconosciuto, credo; come no? - "E' possibile che non ci sia un'enorme naturale differenza tra uomo e donna?". - E come non ci può essere? - "Ora, non conviene prescrivere a ciascuno dei due anche un'opera diversa, quella [c] che corrisponde alla sua propria natura?". - Sì, certamente - " Com'è dunque possibile che ora non vi sbagliate e non vi contraddiciate da voi stessi asserendo

che gli uomini e le donne debbono adempire gli identici compiti, quando le loro nature sono profondamente diverse?". Contro queste obiezioni, mio ammirevole amico, potrai rispondere qualcosa in tua difesa? - Così sul momento, disse, non è molto facile; ma ti pregherò, anzi ti prego di farti interprete anche del nostro punto di vista, quale che sia. - Queste cose, Glaucone, ripresi, e molte altre consimili [d] io le prevedevo da tempo e mi rendevano timoroso ed esitante ad affrontare la legge relativa al possesso e all'allevamento delle donne e dei figli. - No, per Zeus!, rispose, non sembra certo una cosa facile! - No davvero, dissi. Ma le cose stanno proprio così: si cada in una piccola piscina o nel mare più profondo, nondimeno si nuota lo stesso. - Senza dubbio. - Perciò anche noi dobbiamo nuotare e tentare di salvarci da questa discussione, sperando che ci prenda in goppa qualche delfino o si presenti qualche altra pur improbabile via di salvezza. [e] - Sembra di sì, rispose. - Sù, ripresi, vediamo se in qualche modo riusciamo a trovare la via d'uscita. Noi siamo d'accordo che natura diversa deve avere occupazione diversa e che differenti sono le nature della donna e dell'uomo. Ora invece diciamo che nature diverse debbono avere identiche occupazioni. Non sono queste le accuse che ci fanno? - Precisamente. - Una forza veramente [454a] egregia, Glaucone, dissi io, possiede l'arte del contraddittorio! - Perché? - Perché, risposi, mi sembra che molti vi cadano anche senza volere e credano non di fare dell'eristica, ma di discutere; e questo perché non sono capaci di distinguere nei suoi aspetti l'argomento trattato e d'indagarlo a fondo, ma cercano di contraddire la tesi avversa riducendo la questione a pura terminologia e ricorrendo, nei loro contrasti reciproci, all'eristica, non alla discussione. - Questo, disse, capita a molti : ma ora come ora la cosa riguarda anche noi? - Senz'altro, risposi; può darsi che senza volere ci troviamo in una contraddizione. [b] - Come? - Con grande coraggio e ardore eristico noi cerchiamo di sostenere, giocando sui termini, che nature non identiche non devono avere identiche occupazioni; e non abbiamo invece assolutamente esaminato quale specie di natura diversa e identica intendessimo definire, e in rapporto a che cosa, quando a natura diversa attribuivamo occupazioni diverse, a identica identiche. - No, ammise, non l'abbiamo esaminato. - Perciò, [c] continuai, possiamo chiedere a noi stessi, come sembra, se le persone calve e chieste hanno l'identica natura e non nature opposte; e quando riconosciamo che sono nature opposte, nel caso che dei calvi facciano i calzolari, possiamo vietarlo a individui chiesti; nel caso che lo

facciano persone chiomate, vietarlo ai calvi. - Sarebbe proprio ridicolo, disse. - Ma la ragione di questo ridicolo, ripresi, non è che allora non abbiamo stabilito in una maniera assoluta l'identità e la differenza delle nature, ma abbiamo considerato solamente quella specie di diversificazione [d] e di similitudine che concerne le identiche occupazioni? Per esempio, noi dicevamo che un medico e chi ha l'anima medica presentano l'identica natura; non credi? - Io sì. - Ma che un medico e un falegname l'hanno diversa? - Indubbiamente.

V. - Quindi, dissi, anche per il sesso maschile e femminile, se risultano differenti per una data arte o altra occupazione, diremo che questa arte od occupazione va assegnata o all'uno o all'altro sesso. Ma se risulta che la loro differenza è data soltanto dal fatto che la femmina partorisce e il maschio copre, diremo che non c'è alcuna [e] ragione di concludere che, relativamente al nostro argomento, la donna differisca dall'uomo; ma continueremo a credere che i nostri guardiani e le loro donne debbono attendere alle stesse occupazioni. - E avremo ragione, rispose. - Ora, proseguendo, non dobbiamo invitare il [455a] nostro contraddittore a insegnarci quale sia l'arte o quale l'occupazione, tra quelle che riguardano l'organizzazione di uno stato, che riveli non identità, ma diversità di natura tra la donna e l'uomo? - Giusto. - Forse, come dicevi poco fa, anche un altro potrebbe dire che sul momento non è facile dare una risposta soddisfacente, ma che riflettendoci bene la difficoltà scompare. - Sì, potrebbe dirlo. - Vuoi che preghiamo l'autore di queste [b] obiezioni di seguirci per vedere se riusciamo a dimostrargli che non c'è occupazione esclusiva della donna nell'amministrazione dello stato? - Senza dubbio. - " Sù, rispondi", gli diremo: "non era in questo senso che intendevi dire che una persona è naturalmente bene dotata per una cosa e un'altra male dotata, perché la prima apprende facilmente, la seconda difficoltosamente? e l'una dopo poche azioni è capace di scoperte che vanno assai al di là di ciò che ha appreso, l'altra invece, pur avendo avuto modo di apprendere e di studiare molto, non conserva nemmeno le nozioni apprese? e nell'una le funzioni del corpo sono ben [c] subordinate al pensiero, nell'altra gli si oppongono? Esistono forse altri criteri che questi, che ti permettano di distinguere chi è naturalmente bene dotato nei singoli campi e chi, non lo è?". - Nessuno, rispose, potrà citarne altri. - Ora, conosci qualche campo dell'attività umana in cui il sesso maschile non superi sotto tutti questi

punti di vista quello femminile? Dobbiamo dilungarci a parlare della tessitura, della confezione delle focacce e degli alimenti cotti dove sembra distinguersi il sesso femminile [d] e dove anzi è oltre modo ridicolo che venga sconfitto? - E' vero, rispose; in ogni campo, per così dire, uno dei due sessi è assai inferiore all'altro. Certo che in parecchi molte donne sono migliori di molti uomini, ma in generale è come dici. - Allora, mio caro, nell'amministrazione statale non c'è occupazione che sia propria di una donna in quanto donna né di un uomo in quanto uomo; ma le attitudini naturali sono similmente disseminate nei due sessi, e natura vuole che tutte le occupazioni siano accessibili [e] alla donna e tutte all'uomo, ma che in tutte la donna sia più debole dell'uomo. - Senza dubbio. - Ebbene, dovremo prescriverle tutte agli uomini e nessuna alla donna? - Come? - Anzi, a mio parere, come diremo, ci può essere pure una donna naturalmente portata alla medicina e un'altra che non lo è, e una naturalmente portata alla musica e un'altra che ne è aliena. - Certo: - E ce ne può essere una appassionata di ginnastica e di [456a] guerra, e un'altra che ne rifugge? - Credo di sì. - E amante e nemica della sapienza? - e animosa, mentre c'è quella senz'animo? - Anche questo. - Allora c'è pure la donna atta alla guardia e quella che non lo è. Non era questa la natura da noi scelta per gli uomini destinati alla guardia? - Proprio questa. - E dunque donna e uomo presentano la stessa naturale attitudine alla guardia dello stato, con la sola eccezione che si tratta di natura più debole o più vigorosa. - E' evidente.

[b] VI. - Anche tali donne devono essere scelte a coabitare e a cooperare con simili uomini nella guardia, poiché hanno natura idonea e congenere alla loro. - Senza dubbio. E alle identiche nature non si devono assegnare le identiche occupazioni? - Le identiche. - Con un giro vizioso eccoci dunque al punto di prima, a riconoscere che non è contro natura assegnare alle donne dei guardiani musica e ginnastica. - Senz'altro. - Allora le leggi che fissavamo non erano impossibili né simili a utopie, [c] poiché la nostra legislazione era conforme alla natura. Contro natura, come sembra, avvengono piuttosto le cose d'oggi, che si svolgono in maniera opposta a questi principi. - Può darsi. - Ora, scopo della nostra indagine non era di vedere se dicevamo cose possibili e ottime? - Era questo, sì. - E siamo d'accordo che sono possibili? - Sì. E, ciò ammesso, non dobbiamo riconoscere che sono ottime? - E' chiaro. - Ora, per quello che riguarda

il modo di far diventare guardiana una donna, non è vero che l'educazione delle nostre donne non sarà diversa dall'educazione dei nostri uomini, soprattutto [d] perché si esercita sull'identica natura? - Non sarà diversa. - Qual è dunque la tua opinione su questo punto? - Quale? - La tua personale convinzione che vi siano uomini migliori e uomini peggiori. O li credi tutti simili? - Niente affatto. - Ora, nello stato da noi fondato credi tu che i migliori uomini che abbiamo creato siano i guardiani che hanno ricevuto l'educazione già detta, o i calzolari istruiti nell'arte di fare le scarpe? - E' una domanda ridicola, la tua, disse. - Comprendo, [e] risposi. E questi guardiani non sono i migliori tra i cittadini? - Certo. - E queste donne guardiane non saranno le migliori tra le donne? - Anche questo, ammise, certamente. - E ci può essere di meglio per uno stato che vi nascano donne e uomini quanto mai ottimi? Non v'è di meglio. E questo non sarà dovuto alla [457a] presenza della musica e della ginnastica, come abbiamo spiegato? - Come no? - Allora la legge che abbiamo posta non è soltanto possibile, ma anche ottima. - E' così. - Perciò le donne dei guardiani devono spogliarsi, dato che si vestiranno di virtù anziché di abiti; e cooperare nella guerra e negli altri compiti di guardia dello stato, senza occuparsi d'altro. E di queste incombenze stesse le più leggere vanno assegnate alle donne piuttosto che agli uomini, per la debolezza propria del sesso femminile. [b] E l'uomo che si mette a ridere di donne ignude che fanno ginnastica per lo scopo più nobile, "cogliendo immaturo il frutto" del ridicolo, non sa nulla, come sembra, di ciò che deride e non sa quello che fa: ché benissimo si dice e si continuerà a dire che l'utile è bello e il nocivo brutto. - Perfettamente.

VII. - Dobbiamo dunque dire che, parlando della legge sulle donne, riusciamo a sfuggire a questo punto, come a una prima ondata, tanto che non siamo stati totalmente sommersi quando abbiamo posto il principio che ogni occupazione [c] deve essere comune ai nostri guardiani e guardiane? Anzi il nostro discorso è coerente riconoscendole come cose possibili e utili. - Non è certo piccola l'ondata cui scampii!, disse. - Aspetta di vedere la successiva, ripresi, e dirai che questa non era grande. - Dilla dunque, replicò, perché la possa vedere. - A questa legge e alle altre precedenti, ripresi, segue, a mio avviso, quest'altra. - Quale? - Queste donne di questi nostri [d] uomini siano tutte comuni a tutti e nessuna abiti privatamente con

alcuno; e comuni siano poi i figli, e il genitore non conosca la propria prole, né il figlio il genitore. Questa norma, disse, assai più dell'altra susciterà diffidenza, per la sua possibilità come per la sua utilità. - Non credo, risposi, che, almeno per quanto concerne l'utile, si contesterà che non sia massimo bene avere comuni le donne e i figli, sempre che la cosa sia possibile; ma credo che ci sarà una grandissima contestazione se sia o no possibile. [e] - Ambedue i punti, fece, si potranno contestare molto, - Le tue parole, dissi, sono una sediziosa riunione di discorsi. E io che credevo che mi sarei liberato da uno dei due, se tu avessi ammesso l'utilità, e che mi sarebbe rimasta la questione della possibilità o meno! - Però, ribatté, non te la sei svignata alla chetichella, anzi devi rendere conto di ambedue i punti. - Debbo pagare la pena..., risposi. [458a] Ma usami questa cortesia: lasciami celebrare la festa, come i pigri d'intelletto sogliono invitarsi a banchetto da sé quando vanno a spasso da soli. Costoro, non è vero?, prima di scoprire come si realizzerà uno dei loro desideri, lo trascurano per non affaticarsi a decidere se la cosa è possibile o no; e considerando già realizzato il desiderio, eccoli disporre il resto e godersi a enumerare quel che faranno quando il desiderio si sarà avverato, rendendo ancora più pigra un'anima già pigra anche sotto altri punti di vista. Ora dunque anch'io mi riposo e desidero differire [b] e indagare più tardi come siano attuabili quei miei principi. Adesso invece, considerandoli come possibili, col tuo permesso esaminerò come ne cureranno la realizzazione i governanti; e dirò che, messi in pratica, potrebbero essere della massima utilità allo stato e ai guardiani. Ecco i punti che cercherò di esaminare per primi insieme con te; quegli altri dopo, se me lo concedi. - Ma sì che, lo concedo, rispose, esamina pure. - Ebbene, feci io, a mio parere, se i governanti saranno degni di questo nome e così pure [c] i loro ausiliari, questi consentiranno a eseguire gli ordini e quelli a darli, sia obbedendo essi stessi alle leggi, sia anche imitandole in tutti quei settori che affidassimo alla loro iniziativa. - E' naturale, disse. - Tu dunque, ripresi, che sei il loro legislatore, come hai scelto gli uomini, così sceglierai pure le donne e le assegnerai loro col criterio della maggiore affinità naturale possibile; ed essi, avendo case e pasti comuni e nessuno possedendo nulla di simile [d] a titolo personale, staranno assieme e, assieme mescolati nei ginnasi come nella rimanente pratica educazione, saranno spinti a unirsi da una necessità, secondo me, connaturata in loro. Non ti sembra che io parli di conseguenze necessarie? - Sì, rispose, conseguenze necessarie prodotte da necessità

non geometriche, ma amorose; e può darsi che queste esercitino uno stimolo maggiore di quelle ai fini di persuadere e trascinare la massa.

VIII. - Certo, dissi. Ma, ciò ammesso, Glaucone, in uno stato di gente felice non è pio e i governanti non permetteranno [e] ai cittadini di unirsi tra loro o di fare ogni altra cosa disordinatamente. - Non è giusto, infatti, rispose. - E' chiaro dunque che, successivamente, faremo matrimoni santi quanto più è possibile; e se sono santi, saranno i più utili. Senz'altro. - Ma come [459a] dunque saranno i più utili? Rispondimi a questo, Glaucone: nella tua casa vedo cani da caccia e numerosi uccelli di nobile razza. Sei stato un po' attento, per Zeus!, ai loro connubi e alla loro figliazione? - Cosa?, fece. - Anzitutto, tra questi animali stessi, per quanto di nobile razza, non ce ne sono alcuni che sono e divengono ottimi? - Ce ne sono. - Ora, li fai figliare tutti allo stesso modo o cerchi di far figliare specialmente i migliori? - I migliori. - E i più giovani o i più vecchi, o quelli che [b] sono nel fiore dell'età? - Quelli che sono nel fiore dell'età. - E se non si segue tale metodo nella figliazione, credi che peggiorerà assai la razza dei tuoi uccelli e cani? - Io sì, rispose. - E che cosa credi, feci io, dei cavalli e degli altri animali? che le cose stiano diversamente? - Sarebbe davvero assurdo, rispose. - Caspita!, dissi, mio caro amico, abbiamo proprio un'estrema necessità che siano egregi i governanti, se identica è la situazione per il genere umano. - Certo che lo è, rispose; [c] ma perché? - Perché, ripresi, si trovano costretti a servirsi di molti farmachi. Noi crediamo che per corpi che non hanno bisogno di farmachi, sempre che consentano a sottoporsi a un regime, può bastare un medico anche piuttosto mediocre; ma quando c'è bisogno di somministrare dei farmachi, sappiamo che occorre un medico più valente. - E' vero, ma perché lo dici ? - Per questo, risposi; potrà darsi che i nostri governanti debbano ricorrere spesso a menzogne e inganni, nell'interesse dei [d] governati. E abbiamo detto che, se usate come farmachi, tutte queste menzogne e inganni sono giovevoli. - E avevamo ragione, disse. - Ebbene, questa "ragione" diviene, sembra, un fattore tutt'altro che trascurabile nei matrimoni e nelle figliazioni. - Come? - In forza dei principi convenuti, ripresi, i migliori devono unirsi alle migliori più spesso che possono, e, al contrario, i più mediocri con le più mediocri; e si deve allevare la prole dei [e] primi, non quella dei secondi, se il nostro gregge dovrà essere quanto mai eccellente. E tutto ciò deve avvenire senza che alcuno lo sappia,

eccetto gli stessi governanti, se si vorranno evitare al massimo le discordie entro il gruppo dei guardiani. - Giustissimo, ammise. - Si dovranno quindi organizzare per legge determinate feste dove riunire le ragazze e i giovani in età da matrimonio, accompagnandole con sacrifici; e i nostri poeti dovranno comporre [460a] inni che si addicano alla celebrazione dei matrimoni. Ma il numero di questi lo faremo fissare dai governanti, perché conservino, nei limiti del possibile, l'identico numero di individui, tenendo conto di guerre, malattie e ogni altro simile accidente, e perché il nostro stato, per quanto è possibile, non s'ingrandisca né s'impicciolisca. - Giusto, rispose. - Si deve allora ricorrere, secondo me, a ingegnosi sorteggi sì che quella persona mediocre incolpi la fortuna per ciascuna unione, ma non i governanti. - Certo, disse.

[b] IX. - E ai giovani valenti in guerra o in altro si devono conferire onori e altri premi, e più larga possibilità di giacersi con le donne, perché, con questo pretesto, si abbia il contemporaneo vantaggio che tali individui pongano il seme di quanti più figli possibile. - Giusto. - E i figlioli che via via nasceranno saranno ricevuti da magistrati appositamente costituiti, uomini o donne o uomini e donne insieme; perché anche le magistrature saranno comuni a donne e uomini. - Sì. - E allora, penso, [c] prenderanno i figlioli dei buoni e li porteranno al nido d'infanzia, presso nutrici abitanti a parte in un determinato settore della città. Invece i figlioli degli elementi peggiori e anche l'eventuale prole minorata degli altri, li nasconderanno, come è bene, in un luogo segreto e celato alla vista. - Sì, rispose, se dev'essere puro il genere dei guardiani. - Ora, questi magistrati non si cureranno anche del nutrimento? Condurranno al nido d'infanzia le madri quando abbiano i seni turgidi, escogitando ogni artificio perché [d] nessuna riconosca il proprio figliolo, e ne procureranno altre che abbiano latte se le vere madri non basteranno; e di queste ultime si cureranno perché allattino per un tempo normale, e assegneranno le veglie e le altre fatiche a balie e nutrici. - Fai molto facile tu, disse, la figliazione per le donne dei guardiani! - Va bene così, risposi. Ma continuiamo a esporre il nostro programma. Avevamo detto che i figli devono nascere da persone nel fiore dell'età. - E' vero. - Ora, sei d'accordo che [e] tempo normale del fiore dell'età è per la donna un periodo di vent'anni, e per l'uomo di trenta? - Quali periodi?, chiese. - Per la donna, risposi, partorire per lo stato dai venti ai quarant'anni;

per l'uomo generare per lo stato da quando supera l'età in cui più veloce è la sua corsa, fino ai cinquantacinque anni. - E' questo sicuramente [461a] il periodo, disse, in cui nelle donne come negli uomini sono nel massimo fiore il corpo e l'intelletto. - Se, dunque, uno più anziano o più giovane di costoro si mette a generare per la comunità, diremo che si tratta di un peccato contro la religione e la giustizia, perché egli dà allo stato un figlio che, se riesce a sfuggire al controllo, nascerà concepito senza sacrifici e senza le preghiere che per ogni singolo matrimonio innalzeranno sacerdotesse, sacerdoti e tutti i cittadini: che da buoni individui abbiano a nascere sempre figli migliori, e da utili più utili. Questo figlio invece [b] nascerà dalla tenebra in un momento di tremenda incontinenza. - Giusto, disse. - L'identica legge vale, continuai, se uno di coloro che sono ancora atti a generare si congiunge alle donne che sono in età adatta, senza che li unisca un magistrato: diremo che egli dà allo stato un figlio bastardo, non consentito e non consacrato. - Giustissimo, rispose. - Quando poi, penso, le donne e gli uomini superano l'età atta alla generazione, li lasceremo liberi di congiungersi con chi vogliano, eccetto che con la [c] figlia, con la madre, con le figlie delle figlie e con le ascendenti della madre; e così le donne, eccetto che con il figlio, con il padre, con i discendenti e gli ascendenti loro; tutto questo però soltanto dopo aver raccomandato di usare ogni precauzione per non mettere alla luce feto alcuno, se è stato concepito; e se uno riesca comunque <a nascere>, di adottare questo criterio, che non c'è modo di allevare un simile nato. - Anche questa, rispose, è una saggia misura. Ma i padri e le figlie e quei parenti che or [d] ora dicevi, come faranno a riconoscersi tra loro? - In nessun modo, dissi; ma quei figlioli che siano nati tra il decimo e il settimo mese dal giorno in cui uno di loro si faccia sposo, tutti questi egli dirà figli se maschi, figlie se femmine, e quelli lo diranno padre; e così i loro figlioli egli li dirà figli di figli, e quelli alla loro volta chiameranno lui e la sua sposa nonno e nonna; e quelli che siano nati nel tempo in cui le madri e i padri loro generavano, sorelle [e] e fratelli. E così non si congiungeranno fra loro, come or ora dicevamo. Ma la legge concederà che fratelli e sorelle convivano, se così decide la sorte e lo conferma l'oracolo della Pizia. - Giustissimo, fece.

X. - Questa pressappoco, Glaucone, è la comunanza di donne e figli per i guardiani del tuo stato: la nostra discussione deve poi darci

immediata conferma che tale comunanza è coerente con il resto della costituzione e di gran lunga la migliore. O come dovremo fare? - Così, per [462a] Zeus!, rispose. - Cominciamo dunque a metterci d'accordo. E per questo non dobbiamo chiederci quale mai possiamo dire il massimo bene per l'organizzazione dello stato, quel bene cui deve mirare il legislatore per legiferare? e quale il massimo male? e poi indagare se quello che or ora abbiamo esposto ci guida sulla traccia del bene e non su quella del male? - Perfettamente, disse. - Possiamo dunque citare per lo stato un male maggiore di [b] quello che lo divide e lo fa di uno molteplice? o un bene maggiore di quello che lega lo stato e lo fa uno? - Non possiamo. - Ora, non è elemento di coesione la comunanza di piacere e dolore, quando tutti i cittadini si rallegnano e si addolorano, per quanto è possibile, in eguale maniera per i medesimi successi e per le medesime disgrazie? - Senz'altro, rispose. - E non sono un fattore dissolvente i piaceri e i dolori particolari quando, pur essendo identici i casi che toccano sia allo stato sia ai privati cittadini, gli uni provano massimo dispiacere, gli [c] altri massima gioia? - Indubbiamente. - Ora, ciò non succede forse quando i cittadini non usano concordemente le espressioni, 'il mio' e 'il non mio'? e analogamente per 'l'altrui'? Esatto. - Ebbene, quello stato in cui la maggioranza usa con l'identico scopo e alla stessa maniera l'espressione 'il mio' e 'il non mio', non è, uno stato ottimamente amministrato? - Sì, certo. - E non è quello che più s'avvicina a un individuo? Per esempio, quando, supponiamo, veniamo colpiti a un dito, se ne accorge tutta la comunione del corpo con l'anima, [d] ordinata in unico sistema sotto l'elemento che in essa governa; e sente tutta quanta insieme il dolore della parte offesa ed è così che diciamo che l'uomo ha male al dito. E non vale lo stesso discorso per qualunque altro organo umano, quando si parla di dolore se una parte soffre, di piacere se si risana? - Sì, rispose, vale lo stesso discorso: e, per rispondere alla tua domanda, assai prossimo a un simile individuo è lo stato con ottima costituzione. - Se dunque, penso, un solo cittadino è colpito da un [e] caso qualsiasi, buono o cattivo, questo stato riconoscerà subito che quel caso lo tocca direttamente e condiderà tutto il piacere o il dolore del suo cittadino. - Per forza, rispose, se ha buone leggi.

XI. - Sarebbe ora, ripresi, che ritornassimo al nostro stato ed esaminassimo se i principi sui quali, abbiamo raggiunto l'accordo si

realizzino meglio in esso o piuttosto in un altro. Certo che dobbiamo farlo, disse. - Ebbene? [463a] Non ci sono anche negli altri stati governanti e popolo come nel nostro? - Ci sono. E tutti costoro si diranno reciprocamente cittadini? Come no? - Ma oltre che 'cittadini', negli altri stati il popolo come chiama i governanti? - Nella maggior parte li chiama signori, in quelli democratici con questo stesso nome di 'governanti'. - E nel nostro come li chiama il popolo? Oltre che 'cittadini', come definisce i governanti? - Salvatori [b] e ausiliari, rispose. - E questi come definiscono il popolo? - Gente che li stipendia e li mantiene. - E negli altri stati i governanti come definiscono i popoli? - Schiavi, rispose. - E i governanti < come si chiamano > tra loro? - Colleghi di governo, disse. - E i nostri? - Colleghi di guardia. - Dunque, parlando dei governanti negli altri stati, sei in grado di dire se uno possa rivolgersi a un collega come a un familiare e a un altro come a un estraneo? - Sì, posso citare molti casi. - Ora, egli non considera e non parla del familiare come di qualcosa [c] di personale, e dell'estraneo come di qualcosa di non personale? - Così. - E i tuoi guardiani? Ce n'è uno che possa considerare o trattare un collega come un estraneo? - No, rispose; chiunque uno incontri, crederà di incontrare o un fratello o una sorella o il padre o la madre o un figlio o una figlia o prole o avi di costoro. - Hai perfettamente ragione, dissi; ma rispondi ancora a questa domanda: la tua legge attribuirà loro una parentela [d] esclusivamente nominale o prescriverà loro di agire sempre conforme ai nomi? e così, di rivolgere ai padri tutti gli atti di rispetto e d'attenzione che la legge impone verso di loro, e di obbligatoria sottomissione a genitori? Altrimenti, se non agisce così, l'uomo non potrà ottenere vantaggio alcuno né da dèi né da uomini, poiché non sono né pie né giuste le sue azioni. Per te saranno queste o altre le voci che tutti i cittadini faranno risuonare alle orecchie dei fanciulli sin dalla prima infanzia, riguardo a chi verrà loro indicato come padre, e agli altri parenti? - Saranno [e] queste, rispose; sarebbe ridicolo che queste parentele fossero soltanto nomi che si pronunciassero con le labbra, senza valore pratico. - Allora, tra tutti, sarà specialmente il nostro stato quello in cui, se un singolo si trova bene o male, tutti i cittadini pronunceranno le parole or ora da noi citate: "le mie cose" vanno bene oppure "le mie cose" vanno male. - E' verissimo, disse. - Ora, non [464a] abbiamo detto che questo modo d'intendere e di fare implica comunanza di piaceri e dolori? - Sì, e a ragione. - E non saranno soprattutto i nostri cittadini ad avere in comune la stessa cosa, che denomineranno 'mia'? E avendola in

comune, non avranno così la massima comunanza di dolore e piacere? - Sì, certo. - Ora, la causa di questa situazione, oltre che nel resto della costituzione, non sta nel fatto che i guardiani hanno comuni le donne e i figli? - Sì, rispose, è soprattutto questa.

[b] XII. - D'altra parte abbiamo riconosciuto questo fatto come massimo bene per lo stato, quando abbiamo paragonato uno stato ben amministrato a un corpo, considerando il rapporto che lega questo corpo con una sua parte per quanto concerne dolore e piacere. - E abbiamo avuto ragione a riconoscerlo, disse. - Ecco dunque quale risulta la fonte del maggior bene per lo stato: che gli ausiliari abbiano figli e donne comuni. - Certamente, disse. - E inoltre siamo coerenti anche con le conclusioni di prima. Abbiamo detto che costoro non devono disporre né di proprie abitazioni né di terra né di alcun genere [c] di proprietà, ma ricevere dagli altri il vitto come mercede per il loro servizio di guardia e consumarlo tutti insieme, se devono essere veri guardiani. - Giusto, disse. - Ora, come dico, le norme di prima e quelle di adesso non li rendono ancor più veri guardiani? Esse evitano che i nostri uomini dilanino lo stato denominando 'mio' non l'identico oggetto, ma chi questo chi quello, l'uno e l'altro traendo nelle rispettive e diverse case qualunque cosa possano [d] acquistarsi indipendentemente dagli altri, e chiamando 'miei' una donna e figli diversi che, essendo essi dei privati, darebbero piaceri e dolori privati. Queste norme invece fanno sì che i nostri uomini, tendendo tutti all'identico fine perché unico è il loro concetto del 'proprio', risentano dolore e piacere per quanto è possibile nella stessa misura degli altri. - Precisamente, disse. - Ancora: i processi e le reciproche accuse non si allontaneranno, per così dire, da loro, poiché non hanno proprietà personali eccetto il corpo, mentre il resto è comune? E perciò non si trovano immuni da tutti quei contrasti che si producono [e] tra gli uomini per il possesso di ricchezze o di figli o di congiunti? - Ne saranno liberi per forza, rispose. - D'altra parte non potrebbero esserci giustamente tra loro nemmeno querele per violenze o per offese personali; perché diremo che è bello e giusto che coetanei sappiano difendersi da coetanei, rendendo obbligatorio saper proteggere il proprio corpo. - Giusto, disse. - Questa [465a] legge presenta anche un altro aspetto giusto, ripresi; se mai uno si adirasse con un altro, potendo sfogare la sua collera su di lui, sarebbe meno portato a ingrandire i contrasti. - Senza dubbio. - Comunque un anziano avrà

autorità di governare e di castigare tutti i più giovani. - E' chiaro. - Ed è chiaro poi che una persona più giovane, a meno che non glielo ordinino magistrati, non cercherà mai di fare violenza o di picchiare una persona anziana, come è naturale; e, credo, non la oltraggerà in nessun modo [b] bastano ad impedirglielo questi due guardiani, il timore e il rispetto, il rispetto che vieta di mettere le mani addosso a chi potrebbe esserti genitore, il timore che gli altri accorrano in aiuto della parte perdente, chi come figlio, chi come fratello, chi ancora come padre. - Sì, disse, succede così. - Ebbene, le leggi faranno sì che i nostri uomini mantengano fra loro la pace? - Sì, una grande pace. - Quando poi non contrastano tra loro, non c'è nessun timore che gli altri cittadini dissentano da essi o tra loro. - No, certo. - Data la sconvenienza, esito poi a parlare anche dei mi-[c] nori fastidi da cui andranno esenti: adulazioni ai ricchi, pur essendo poveri, e tutte le angustie e le pene che si hanno quando si allevano i figli e ci si procura il denaro per l'indispensabile mantenimento dei domestici, ora prendendo a prestito ora negando il debito, ora ottenendo comunque il denaro e consegnandolo a donne e domestici con l'incarico di amministrarlo; e tutte quelle varie noie, mio caro, che si soffrono per tali ragioni, noie ben chiare, ignobili e non degne di menzione.

[d] XIII. - Sì, rispose, sono chiare anche a un cieco. - Si libereranno da tutte e condurranno una vita più beata della beata vita dei vincitori in Olimpia. - In che senso? - Quelli sono ritenuti felici solamente per una piccola parte dei vantaggi che godono questi nostri uomini: perché la vittoria di questi nostri è più bella e il tesoro pubblico li mantiene in misura più completa. La vittoria che riportano torna a salvezza di tutta la compagine statale, e, a guisa di corone, ottengono vitto e ogni altro mezzo necessario [e] alla vita, essi e i figli; e il loro stato li premia con onori da vivi e con una degna sepoltura da morti. - Sono onori assai belli, disse. - Ora, feci io, ti ricordi che, nella discussione precedente, il discorso di non so chi ci ha rinfacciato che non renderemmo felici i nostri guardiani perché, [466a] pur potendo avere tutti i beni dei cittadini, non ne avrebbero alcuno? E noi abbiamo detto che all'occasione avremmo esaminato più innanzi questo punto, ma che per il momento avremmo fatto i guardiani veri guardiani e reso lo stato più felice che avessimo potuto, senza però guardare in esso a un ceto solo per rendere felice soltanto questo. - Mi

ricordo, disse. - Ebbene? La vita dei nostri ausiliari, se sembra molto più bella e migliore di quella dei [b] vincitori in Olimpia, ci appare ora in qualche modo paragonabile alla vita dei calzolai o di altri artigiani o degli agricoltori? - Mi sembra di no, rispose. - Pure è giusto ripetere qui quello che dicevo prima, che se il guardiano cercherà di diventare felice in modo tale da non essere più guardiano, e non si contenterà di una vita così modesta, sicura e ottima come abbiamo detto, ma si lascerà prendere da una sconsiderata e fanciullesca opinione sulla felicità, che lo spingerà ad appropriarsi, valendosi del [c] suo potere, di tutto ciò che è nello stato, allora dovrà riconoscere che era realmente sapiente Esiodo a dire che in certo modo "la metà è più del tutto". - Se accetterà il mio consiglio, disse, persevererà in questo modo di vita. - Allora, ripresi io, ammetti questa comunanza da noi esposta tra le donne e gli uomini per l'educazione, per i figli e per la guardia agli altri cittadini? E ammetti che le donne devono, restando in città come andando in guerra, cooperare nel servizio di guardia e nella caccia come fanno [d] le cagne? e svolgere, per quanto possibile, ogni attività in comune? e che agendo così agiranno nel modo migliore senza opporsi alla naturale relazione della femmina con il maschio, nell'ambito in cui la loro naturale costituzione comporta reciproca comunione? - Ammetto, rispose.

XIV. - Ora, dissi, non resta da esporre ancora se sia possibile che anche tra gli uomini, come tra gli altri esseri, si produca questa comunanza, e in che modo sia possibile? - Mi hai prevenuto, rispose, rubandomi le parole di bocca. [e] - Per quanto concerne la guerra, io credo, dissi, che sia chiaro in che modo la faranno. - Come?, chiese. - Faranno spedizioni in comune e inoltre condurranno alla guerra tutti i figli che siano bene sviluppati, perché come quelli degli altri artigiani, osservino ciò che, fatti adulti, dovranno eseguire. E oltre a osservare, dovranno [467a] dare assistenza e prestarsi in tutte le attività belliche; al servizio dei padri e delle madri. Non hai notato quello che avviene nelle arti, per esempio per quanto tempo i figli dei vasai assistono e osservano prima di cominciare a fabbricare vasi? - Certo. - Ebbene, i vasai debbono educare i loro figli con più cura di quella posta dai guardiani, facendo loro provare e osservare quali sono i loro compiti futuri? - Sarebbe davvero ridicolo, rispose. - Ancora, ogni essere combatterà meglio quando è presente la [b] propria prole. - E' così. Ma, Socrate, per chi è sconfitto (cose solite a succedere in guerra)

non è piccolo pericolo rovinare oltre a sé i figli, e impedire anche al resto dello stato di riaversi. - Dici la verità, feci io. Ma, in primo luogo, tu pensi che si debba cercar di evitare sempre il pericolo? - Niente affatto. - Ancora - se devono correre il pericolo, ciò non sarà quando, in caso di successo, ne usciranno migliori? - E' chiaro. - Ma credi che [c] sia cosa da poco e che non meriti il rischio far osservare o no le cose di guerra, già da fanciullo, a chi è destinato a esser guerriero? - No, anzi è una cosa importante al fine che dici. - Ecco allora il punto: far osservare ai figli la guerra, ma anche procurare loro sicurezza; così andrà bene, non è vero? - Sì. - Anzitutto, ripresi, non è vero che i loro padri, nei limiti delle umane possibilità, non dovranno essere ignoranti, ma esperti delle spedizioni, [d] e conoscere quelle pericolose e quelle che non lo sono? - E' naturale, disse. - Perciò li condurranno in queste, ma nelle altre no. - Giusto. - E porranno loro a capo, dissi, non i meno bravi, ma gente che per esperienza ed età è adatta a guidare e istruire. - Sì, va bene. - Però, diremo, a molti parecchie cose sono andate contro ogni previsione. - Certamente. - Quindi, per tali eventualità, mio caro, occorre fornire d'ali i fanciulli, fin dall'infanzia, perché all'occorrenza possano [e] volarsene via. - Come dici?, chiese. - Dobbiamo, risposi, farli montare a cavallo più giovani che sia possibile, e quando hanno appreso a cavalcare, dobbiamo condurli a vedere la battaglia su cavalli non fieri né battaglieri, ma estremamente veloci e docili. Così si renderanno ben conto del loro compito e in caso di bisogno si salveranno in piena sicurezza, seguendo i loro anziani duci. - Mi sembra che tu abbia ragione, rispose. - E per la guerra?, [468a] continuai. Come si devono regolare i rapporti dei tuoi soldati tra loro e con i nemici? E giusto o no quello che penso? - Di', rispose, che cosa mai pensi. - Chi di essi, ripresi, abbandoni il reparto o butti le armi o faccia qualche atto simile per viltà, non si deve ridurlo ad artigiano o agricoltore? - Senza dubbio. E chi si lasci prender vivo nel folto dei nemici, non si deve consegnarlo a chi l'ha catturato perché della preda faccia l'uso [b] che vuole? - Precisamente. - E chi ha dato prove di valore e si è distinto, non ti sembra che prima, già nel corso della spedizione, debba essere coronato dai giovinetti e fanciulli suoi compagni, ciascuno a suo turno? O no? - A me sembra di sì. - Ancora: ricevere complimenti con strette di mano? - Anche questo. - Però, credo, feci io, non sarai più d'accordo con me su quest'altro Punto. - Quale? - Amare ed essere amato [c] da ciascuno. - Ha la mia piena approvazione, rispose; e alla legge aggiungo un corollario per tutta la durata della spedizione,

nessuno che egli voglia amare possa rifiutarsi; e ciò anche perché, se uno è innamorato, di un maschio o di una femmina, senta maggiore stimolo a riportare i premi del valore. - Bene, feci io. Già s'è detto che al valoroso saranno riservati matrimoni più che agli altri, e che questi valorosi saranno scelti più spesso degli altri, perché chi possiede queste qualità possa generare quanti più figli possibile. - Sì, ammise, l'abbiamo detto.

XV - Inoltre, secondo Omero, è giusto onorare tutti [d] i giovani valorosi nei modi seguenti. Anche Omero disse che Aiace, per essersi distinto nella guerra, "venne premiato col dono di complete terga", perché è questo l'onore riservato a chi è nella piena giovinezza e si dimostra coraggioso, onore che, oltre a essere un premio morale, ne accrescerà la forza fisica. - Giustissimo, disse. - Almeno in questo, dunque, crederemo a Omero, continuai. Nei sacrifici e in ogni altra simile circostanza noi onoreremo i valorosi a seconda del loro valore, con inni e [e] nei modi or ora citati, e inoltre "con posti d'onore e carni e coppe ricolme". Così, nello stesso tempo che li onoreremo, manterremo in forze gli uomini e le donne valorose. - Ottime parole, disse. - Sta bene. Passiamo a parlare dei morti nel corso della spedizione. Chi è perito dopo aver dato buona prova di sé, non diremo, in primo luogo, che apparteneva alla razza d'oro? - Non c'è il minimo dubbio. Esiodo che, quando periscono, persone di questa razza, [469a]

della terra divengon démoni santi e propizi, che scacciano i mali custodendo i mortali?

- Sì che gli crederemo. - E dopo aver chiesto al dio come e con quali distinzioni si dovranno seppellire questi esseri di natura demonica e divina, non li seppelliremo con tutte le regole date dal dio? - Perché no? - E da [b] allora cureremo e venereremo le loro tombe come quelle di dèmoni? E faremo lo stesso quando per vecchiaia o altra causa perisca uno di quelli che si siano segnalati straordinariamente nella vita per il loro valore? - E' giusto. - E come si comporteranno i nostri soldati con i nemici? - In che senso? - In primo, luogo, per quanto riguarda l'assoggettamento, vi sembra giusto che Elleni sottomettano stati ellenici, o piuttosto non è giusto impedirlo anche agli altri con tutte le proprie forze, e abituarsi a risparmiare [c] la razza ellenica guardando piuttosto di non cadere

nella servitù dei barbari? - C'è ogni convenienza, disse, a risparmiarla. - E non è forse ingiusto che Elleni posseggano uno schiavo ellenico e consiglino in questo senso gli altri Elleni? - Senza dubbio, rispose; anzi in questo modo si volgerebbero contro i barbari e si risparmierebbero tra loro. - Ancora, continuai; è bello spogliare i morti dopo la vittoria, eccetto che delle armi? [d] Non è forse un pretesto per i vili di non affrontare il nemico in combattimento, come se fosse una necessità quel loro starsene curvi sul morto? E per una simile rapacità non sono già periti molti eserciti? - Certamente. - E non sembra indizio di ignobiltà e di sordida cupidigia depredare un cadavere? E non è proprio di una mente da donnicciola e meschina considerare nemico il corpo del morto, quando ormai l'avversario se n'è volato via abbandonando il mezzo con cui guerreggiava? Quelli che fanno [e] così credi che si comportino diversamente dalle cagne che s'arrabbiano con i sassi che le colpiscono, senza prendersela con chi li scaglia? - Nemmeno un poco, rispose. - Si deve dunque rinunciare a spogliare i cadaveri e a proibire il recupero delle salme? - Sì che si deve rinunciare, per Zeus!, disse.

XVI. - E certo non porteremo le armi nei templi per appenderle come doni votivi, specialmente quelle degli [470a] Elleni, se un poco ci preme di essere benevoli verso gli altri Elleni; anzi dovremo temere che sia una specie di contaminazione portarvi simili oggetti tolti a familiari, a meno che il dio non si esprima diversamente. - Benissimo, rispose - E che dire della devastazione del territorio ellenico e dell'incendio delle case? Come dovranno comportarsi i tuoi soldati con i nemici? - Ti ascolterei volentieri, disse, esprimere la tua opinione. A me dunque [b] sembra bene, risposi, che non facciano nessuna di queste due cose, ma portino via il raccolto dell'annata. E vuoi che ti dica perché? - Proprio. - Mi sembra che, come si usano questi due nomi di guerra e discordia, così anche siano due le cose, che si riferiscono a due sorta di dissensi. Queste cose sono per me una familiare e congenere, l'altra estranea e straniera. Ora, l'inimicizia con quella familiare si chiama discordia, quella con l'estranea guerra. Non [c] c'è nulla, fece, che tu dica a sproposito. Vedi allora se dico a proposito anche questo. Dico che la razza ellenica è unificata dalla familiarità e dall'affinità, mentre rispetto ai barbari è estranea e ostile. - Bene, disse. - Diremo allora che, quando combattono, gli Elleni fanno guerra ai barbari e i barbari agli Elleni; che si tratta di un'inimicizia

naturale cui si deve dare il nome di guerra; e che invece, quando si scontrano Elleni con Elleni, essi sono per natura amici, ma che in tale circostanza l'Ellade è malata e in preda alla discordia, e che per quest'inimicizia [d] si deve usare il nome di discordia. - Consento in questo pensiero, disse. - Considera dunque, continuai, in quella che ora si è convenuto di chiamare discordia, dovunque il caso si verifichi e uno stato si divida, in un reciproco saccheggio di campi e incendio di case, considera, ripeto, quanto odiosa sembri la discordia e quanto appaiano nemici della patria gli uni come gli altri; perché mai avrebbero dovuto osare di devastare la loro nutrice e madre. La giusta misura sembra invece questa che i vincitori portino [e] via i raccolti dei vinti e pensino a una prossima riconciliazione, e non a mantenere un perpetuo stato di guerra. - Questo modo di pensare, disse, rivela un grado di mitezza assai maggiore di quanto non riveli il primo. - Ma v'è di più, continuai; lo stato che fondi non sarà ellenico? - Dev'esserlo, rispose. - E i cittadini non saranno buoni e miti? - Sicuro. - E non forse amici degli Elleni? E non sentiranno la loro parentela con l'Ellade e non avranno i culti in comune con gli altri? - Anche questo sicuramente! - Tornando dunque al [471a] dissenso con gli Elleni, per questa parentela non lo considereranno discordia senza chiamarlo guerra? - No, non lo chiameranno guerra. - E allora dissentiranno già pronti nel pensiero a riconciliarsi? - Senza dubbio. - Dunque li correggeranno benevolmente, senza castigarli fino a ridurli schiavi o a sterminarli, perché saranno correttori, non nemici. - E' così, rispose. - E quindi, dal momento che sono Elleni, non porranno a sacco l'Ellade e non incendieranno le case e non riconosceranno in ciascuno stato tutti come loro nemici, uomini donne fanciulli; ma nemici riterranno i responsabili del dissenso, che sono [b] sempre poche persone. E per tutti questi motivi non vorranno saccheggiarne il territorio, se i più sono amici, né demolirne le case, ma prolungheranno il dissidio fino a che, per le sofferenze che patiscono, i non colpevoli costringano i colpevoli a pagare la pena. - Io sono d'accordo, rispose, che così devono comportarsi i nostri cittadini con gli avversari; con i barbari invece come ai nostri giorni gli Elleni tra loro. - Ebbene, possiamo dare ai guardiani [c] anche questa legge, di non devastare il territorio e di non incendiare le case? - Diamola pure, rispose, e consideriamo buone queste norme e le precedenti.

XVII. Però, Socrate, secondo me, se uno ti darà modo di parlare di

simili questioni, tu non ti ricorderai più dell'argomento prima messo da parte per trattare di tutto questo, ossia come e con quali modalità possa attuarsi questa costituzione. Anch'io dico che veramente, se si realizzasse, tutto sarebbe buono nello stato in cui tale realizzazione avesse luogo, così come dico quello che tu trascuri, [d] cioè che i nostri cittadini combatterebbero molto bene con i nemici senza abbandonarsi a vicenda, conoscendosi e interpellandosi con quei nomi di fratelli, di padri, di figli. Se poi anche le donne partecipassero alle spedizioni, sia sullo stesso fronte di battaglia sia schierate alle spalle per impaurire i nemici e per un eventuale necessario intervento, so che per questo i nostri uomini sarebbero assolutamente imbattibili; e vedo anche quanti vantaggi potrebbero avere in patria, vantaggi che hai tralasciato di dire. Ma fa conto [e] che io riconosca che, se questa costituzione si realizzasse, questi vantaggi ci sarebbero tutti, e anzi altri innumerevoli. Non continuare a parlare di questa costituzione, ma cerchiamo ormai di convincere noi stessi che la sua realizzazione è possibile, e vediamone il modo; quanto al [472a] resto, lasciamolo perdere. - D'improvviso, dissi io, tu hai fatto come un'irruzione contro il mio discorso, senza pietà per le mie divagazioni. Forse non sai che, sfuggito a stento alle due ondate ora mi spingi contro la terza, la maggiore e più difficile; e quando l'avrai veduta e sentita, mi perdonerai di gran cuore riconoscendo che ben a ragione esitavo e temevo di fare un discorso tanto paradossale e di cominciare un approfondito esame. - Più parli così, [b] rispose, meno ti lasceremo tacere in che modo possa realizzarsi questa costituzione. Sù, parla senza indugi. - E allora, feci io, prima di tutto dobbiamo ricordarci che siamo giunti qui dove siamo, cercando che cosa sono la giustizia e l'ingiustizia. - Sì, dobbiamo ricordarcene; ma che significa?, chiese. - Niente: ma se scopriremo che cosa è la giustizia, non pretenderemo anche che l'uomo giusto non deve differirne in nulla, ma essere sotto ogni riguardo tale quale è la giustizia? o ci contenteremo che le si accosti [c] più che può e che ne partecipi molto più degli altri? - Così, disse; ci contenteremo. - Era dunque per avere un modello, continuai, che cercavamo cosa fossero la giustizia in sé e l'uomo perfettamente giusto, se esistesse, e quale sarebbe in tal caso; e, d'altra parte, che cosa fossero l'ingiustizia e l'uomo estremamente ingiusto. E questo perché, guardando come ci apparissero in rapporto alla felicità e all'infelicità, fossimo costretti a riconoscere anche in relazione a noi stessi che chi più loro somiglia, avrà il [d] destino più simile al loro. Ma non cercavamo di dimostrare che si trattava di cose attuabili. - E'

vero ciò che dici, rispose. - Ora, credi che sarebbe pittore meno bravo chi dipingesse un modello di suprema bellezza umana e curasse perfettamente ogni dettaglio del dipinto, senza riuscire a dimostrare che un simile uomo può anche esistere? - Io no, per Zeus!, disse. - Ebbene, non possiamo dire di avere tracciato anche noi a parole un modello dello [e] stato buono? - Senza dubbio. - Credi che perda di valore il nostro discorso, se non riusciamo a dimostrare che uno stato può amministrarsi così come si diceva? - No davvero, rispose. - Ecco la verità, feci io; se poi, per causa tua, si deve porre ogni cura a dimostrare in che modo specialmente e in che senso potrà avere piena realizzazione, allora per questa dimostrazione mi si dovranno fare di nuovo le stesse concessioni. - Quali? [473a] - E' possibile che l'esecuzione di una cosa corrisponda perfettamente alla parola? Non è naturale che l'esecuzione si avvicini al vero meno della parola, anche se a taluno ciò non sembra? Ma tu sei d'accordo così o no? - Sono d'accordo, disse. - Allora non costringermi a presentare come realizzato in tutto e per tutto quello che abbiamo esposto a parole. Però, se riusciamo a scoprire come potrà essere amministrato uno stato nel modo che più s'accosta alle norme già dette, di' pure che abbiamo scoperto l'attuabilità di quei principi che tu imponi di realizzare. Non ti [b] sentirai contento di questi risultati? Io me ne contenterai. - Anch'io, rispose.

XVIII. - Dopo di che, come sembra, tentiamo di cercare e d'indicare quali siano oggidì negli stati i difetti che impediscono questa perfetta amministrazione; e quale pur minima trasformazione occorrerà a uno stato per arrivare a questo nostro tipo di costituzione: meglio se la trasformazione è una sola, altrimenti due, e se no, meno numerose [c] e meno rilevanti possibile. - Senz'altro, disse. - Ora, feci io, a mio parere, possiamo dimostrare che lo stato potrebbe mutarsi con una sola trasformazione, certo non piccola né facile, eppure possibile. - Quale?, chiese. - Sto appunto arrivando, continuai, a quello che abbiamo paragonato all'ondata maggiore. E lo dirò, anche se un'ondata di risate dovrà sommergermi nel ridicolo e nel disprezzo. Sta attento a quanto sto per dire. - Dillo, rispose. - A meno che, feci io, i filosofi non regnino negli stati o [d] coloro che oggi sono detti re e signori non facciano genuina e valida filosofia, e non si riuniscano nella stessa persona la potenza politica e la filosofia e non sia necessariamente chiusa la via alle molte nature di coloro che

attualmente muovono solo a una delle due, non ci può essere, caro Glaucone, una tregua di mali per gli stati e, credo, nemmeno per il genere umano; né mai prima questa costituzione, [e] che abbiamo ora esposta a parole, nascerà per una possibile realizzazione e vedrà la luce del sole. Ed è proprio questo che da tempo mi fa esitare a parlare, perché vedo che molto del mio discorso andrà contro l'opinione corrente. E' difficile, infatti, vedere che nessun altro stato potrà essere felice, nella vita privata come nella pubblica. Ed egli: - Caro Socrate, disse, la dichiarazione e il discorso che ci hai lanciati addosso sono tali che, facendoli, devi ben [474a] aspettarti che molti, e non gente mediocre, getteranno i mantelli, e nudi daranno di piglio a tutte le armi che troveranno per assalirti, compatti, e concianti per le feste; e se non li respingerai con il tuo discorso e non li sfuggirai, ne pagherai la pena realmente coperto di scherni. - E questo, feci io, non me l'hai cagionato tu? - Sì, disse, e faccio bene. Pure non ti tradirò consegnandoti a loro, ma ti difenderò come posso. Posso farlo con la benevolenza e con le esortazioni, e forse ti potrei rispondere con maggiore [b] proprietà di un altro. Sù, ora che disponi di un simile aiuto, cerca di dimostrare agli increduli che le cose sono come dici. - Cercherò, risposi, tanto più che ho in te un così forte alleato. Mi sembra necessario, se dobbiamo in qualche modo sfuggire a quelli che dici, precisare loro di quali filosofi intendiamo parlare, quando osiamo dire che a loro spetta il governo; e questo perché, ben definiti che siano, uno possa difendersi dimostrando che gli uni sono [c] naturalmente destinati a fare filosofia e ad esplicitare una funzione direttiva nello stato, gli altri invece ad astenersene e a seguire chi dirige. - Sarebbe ora di definirli, disse. - Sù, seguimi per di qui, e vediamo se in un modo o nell'altro riusciremo a dare una soddisfacente spiegazione. - Avanti!, disse. - Ci sarà bisogno, ripresi, che io ti ricordi o che tu ti sovvenga che, quando diciamo che una persona ama una cosa, deve mostrare, se è giusto il discorso, non di amarne una parte sì e un'altra no, ma di essere affezionata alla cosa tutta intera?

[d] XIX. - C'è bisogno di ricordarmelo, sembra, rispose, perché non ce l'ho bene in mente. - Queste tue parole, Glaucone, ribattei, stavano bene in bocca a un altro; ma un uomo esperto in amore non dovrebbe dimenticare che tutti coloro che si trovano nel fiore della giovinezza, in certo modo mordono e turbano chi ama i fanciulli e ha natura

erotica: perché i fanciulli gli sembrano degni di attenzioni e tenerezze. Non vi comportate così con le persone belle? Questo, che ha il naso camuso, lo loderete dicendolo grazioso; il naso aquilino del secondo lo dite regale; al terzo, che ha un naso medio fra i due, attribuite proporzioni [e] perfette. E gente scura la dite virile, i pallidi li chiamate figli di dèi; e i 'color di miele' e il vocabolo relativo da chi credi siano stati inventati se non da un amante che usa un eufemismo e che tollera facilmente il colorito pallido della persona amata, se questa è in fresca età? In una parola, eccovi tirare fuori ogni pretesto e ricorrere a ogni [475a] accento di voce pur di non perdere nessuno di coloro che si trovano nel fiore della giovinezza. - Se vuoi riferirti a me, disse, parlando di questo comportamento delle persone che hanno natura erotica, vi consento, nell'interesse della discussione. - Ancora, continuai; non vedi che allo stesso modo si comporta chi ama il vino? che fa buona cera a ogni qualità di vino con qualunque pretesto? - Certamente. - Tu poi, credo, osservi che gli ambiziosi di onori, se non possono essere strateghi, comandano le trittie; e se non possono ricevere onori da persone più [b] importanti e ragguardevoli, si contentano di riceverli da minori e meno importanti, tanta è la loro brama di un onore qualsiasi. - Precisamente. - Ebbene, rispondi sì o no a questa mia domanda: quando diciamo che uno desidera una cosa, diremo che la desidera in tutta la sua forma, o una parte sì e un'altra no? - Tutta intera, rispose. - E parlando del filosofo, non diremo anche che non desidera solo un ramo della sapienza, ma la sapienza tutta? - E' vero. - E chi ha ripugnanza per le varie [c] discipline, soprattutto se è giovane e ancora non distingue il bene dal male, non lo diremo desideroso di apprendere né filosofo; così come diciamo che chi fa lo schifiloso con i cibi, non ha fame e non ha voglia dei cibi, e che non è un ghiottone, ma persona di poco appetito. - E avremo ragione. - Chi dunque è pronto a gustare ogni disciplina e va volentieri ad apprendere senza mai saziarsene, avremo ragione di dirlo un filosofo; non è vero? E Glaucone [d] disse: - Allora saranno molti e strani questi tuoi individui. Mi sembra che tali siano tutti coloro che amano gli spettacoli, perché provano diletto ad apprendere; ed è ben strano porre tra i filosofi certi amatori di audizioni, che spontaneamente non si recherebbero a sentire discorsi e una simile conversazione; ma è gente che, come avesse affittato le orecchie, corre in giro per le Dionisie ad ascoltare tutti i cori, senza mancare né alle urbane né alle rustiche. Ora, potremo dire filosofi tutti questi individui e [e] altri cultori di tali studi e coloro che apprendono arti meschine? - No,

affatto, risposi; di filosofi non hanno che l'apparenza.

XX. - Ma quali sono per te i veri filosofi?, chiese. - Quelli, feci io, che amano contemplare la verità. - Anche in questo, ammise, hai ragione; ma che intendi dire? - Non è facile rispondere, ripresi, davanti a un'altra persona, ma credo che sarai d'accordo con me su questo. - Su che cosa? - Che bello e brutto, essendo opposti, [476a] sono cose distinte. - Come no? - E se sono due, ciascuna di esse non sarà anche una? - Giusto anche questo. - Lo stesso discorso vale per il giusto e l'ingiusto, per il bene e il male, e per ogni altra idea: ciascuna in sé è una, ma, comparando dovunque in comunione con le azioni, con i corpi e l'una con l'altra, ciascuna si manifesta come molteplice. - Hai ragione, disse. - Ecco dunque la mia distinzione, feci io; da un lato metto gli individui che or ora dicevi amatori di spettacoli, amanti delle arti e uomini di azione; dall'altro quelli di cui stiamo parlando, [b] gli unici che si potrebbero dire rettamente filosofi. Come dici?, chiese. - Secondo me, risposi, gli amanti delle audizioni e degli spettacoli amano i bei suoni, i bei colori, le belle figure e tutti gli oggetti che risultano composti di elementi belli; ma il loro pensiero è incapace di vedere e di amare la natura della bellezza in sé. così, appunto, rispose. - E coloro che sono capaci di giungere alla bellezza in sé e di vederla unicamente come [c] bellezza non saranno rari? - Certamente. - Chi dunque riconosce che esistono oggetti belli, ma non crede alla bellezza in sé e, pur guidato a conoscerla, non è capace di tenere dietro alla sua guida, ti sembra che viva in sogno o sveglio? Sù, esamina. Sognare non vuole dire che uno, sia dormendo sia vegliando, crede che un oggetto somigliante a una cosa non è simile, ma identico a ciò cui somiglia? - Io direi proprio, fece, che una tale persona sta sognando. - E chi invece crede all'esistenza del bello in sé ed è capace [d] di contemplare sia questo bello sia le cose che ne partecipano, e non identifica le cose belle con il bello in sé né il bello in sé con le cose belle, costui ti sembra che viva sveglio o in sogno? - Sveglio, certamente, rispose.; - E il suo pensiero, in quanto pensiero di uno che conosce, non avremmo ragione di chiamarlo conoscenza? e quello di un altro, in quanto pensiero di uno che opina, opinione? - Senza dubbio. - E se costui al quale attribuiamo opinione e non conoscenza, si arrabbiasse con noi e sostenesse [e] che non diciamo il vero? Potremo un po' calmarlo e persuaderlo con le buone, nascondendogli la sua infermità mentale? - Sì, rispose, è nostro

dovere. - Sù dunque, esamina che cosa gli diremo; o vuoi che, dicendogli che nessuno gli invidia ciò che eventualmente sappia, e che anzi saremmo lieti di trovare chi sappia qualcosa, lo interroghiamo così: "Sù, rispondi a questa nostra domanda: chi conosce, conosce qualcosa o niente?". Rispondimi tu al suo posto. - Risponderò, disse, che conosce qualcosa. - Una cosa che è o una che non è? [477a] - Che è: come potrebbe conoscerne una che non è? - Ecco dunque un punto bene acquisito, anche se più volte ripetessimo il nostro esame: ciò che è in maniera perfetta è perfettamente conoscibile, ma ciò che assolutamente non è, è completamente inconoscibile. - Conclusione perfettamente soddisfacente. - Bene: ma se una cosa è tale da essere e non essere nello stesso tempo, non sarà intermedia tra ciò che assolutamente è e ciò che non è in nessun modo? - Intermedia. - Ora, la conoscenza non si riferisce a ciò che è, e la non conoscenza, necessariamente, a ciò che non è? E per questa forma intermedia non si deve cercare anche qualcosa di intermedio [b] tra l'ignoranza e la scienza, sempre che esista qualcosa di simile? - Senza dubbio. - E l'opinione, diciamo, è qualcosa? - Come no? - Una facoltà diversa dalla scienza o la medesima? - Diversa. - Quindi, a una cosa è ordinata l'opinione e a un'altra la scienza: ciascuna secondo la facoltà sua propria. - Così. - Ora, per sua natura la scienza non ha per oggetto ciò che è, ossia conoscere come è ciò che è? Mi sembra anzi che occorra una distinzione preliminare, così. - Come?

[c] XXI. - Definiremo le facoltà un genere di enti che permettono, sia a noi sia a qualunque altro soggetto che possa, di fare ciò che possiamo. Dico, ad esempio, che alle facoltà appartengono la vista e l'udito, se pur comprendi quale specie intendo dire. - Ma sì che comprendo, rispose. - Senti dunque che cosa penso delle facoltà. Di una facoltà io non vedo né colore né figura alcuna né alcuna simile proprietà, come invece la vedo di molte altre cose che mi basta guardare per definirle fra me, queste in un modo, quelle in un altro. Quanto alla facoltà, ne [d] guardo soltanto l'oggetto e l'effetto, e in questa maniera a ciascuna facoltà ho dato il suo nome: questa, ordinata all'identico oggetto e dotata dell'identico effetto, la chiamo identica; quella, ordinata a un oggetto diverso e dotata di diverso effetto, la chiamo diversa. E tu, come fai? - Così, disse. - Torniamo dunque al punto, mio ottimo amico, ripresi. La scienza, per te, è una facoltà? O come la classifichi? - Così, rispose, anzi tra tutte le facoltà è

la più [e] potente. - E l'opinione, la riporteremo a una facoltà o a un'altra specie? - Per nulla, disse; perché ciò che ci permette di opinare non è altro che opinione. - Ma poco prima convenivi che scienza e opinione non s'identificano. - Già, rispose, come potrebbe mai chi ha senno identificare l'infallibile con quello che non lo è? - Bene, feci io; noi siamo evidentemente d'accordo che [478a] l'opinione differisce dalla scienza. - Sì, ne differisce. - Ora, ciascuna di esse, dato che diverso è il suo potere, non ha naturalmente un oggetto diverso? - Per forza. - E la, scienza non ha per oggetto ciò che è, ossia conoscere come è ciò che è? - Sì. - E l'opinione quello, diciamo, di opinare? - Sì. - Conosce forse l'identico oggetto della scienza? e l'identico sarà conoscibile e insieme opinabile? O è una cosa impossibile? - Impossibile, rispose, in base a quello che s'è convenuto: se una facoltà, per sua natura, ha un oggetto e un'altra un altro, e se opinione e scienza sono ambedue facoltà e ambedue, come [b] diciamo, diverse, queste premesse non ci autorizzano a concludere per l'identità di conoscibile e opinabile. - E se il conoscibile è ciò che è, l'opinabile non sarà diverso da ciò che è? - Diverso. - Ora, l'opinione opina forse ciò che non è? O è pure impossibile opinare ciò che non è? Sù, rifletti. Chi ha un'opinione non la riferisce a una cosa? O è possibile avere un'opinione anche senza riferirla a un oggetto? - Impossibile. Ma chi ha un'opinione l'ha di una cosa almeno? Sì. - D'altra parte, a rigore, si potrebbe dire che ciò che non è, non è una cosa, [c] ma è nulla? - Senza dubbio. - Però a ciò che non è, non abbiamo dovuto per forza assegnare l'ignoranza, e a ciò che è, la conoscenza? - Esattamente, disse. - Allora, l'opinione non opina né ciò che è né ciò che non è. - No. - E l'opinione non potrà dunque essere né ignoranza né conoscenza. - Sembra di no. - E' forse al di fuori di esse, superando in chiarezza la conoscenza o in oscurità l'ignoranza? - Non è né questo né quello. - E allora, feci io, l'opinione ti sembra più oscura della conoscenza, ma più luminosa dell'ignoranza? [d] - Sì, certo, rispose. - E sta tra le due? - Sì. - L'opinione sarà dunque intermedia tra scienza e ignoranza. - Precisamente. - Ma prima non affermavamo che, se una cosa risultasse, per modo di dire, nel medesimo tempo come essere e non essere, sarebbe intermedia tra ciò che assolutamente è e ciò che non è affatto? e che non sarebbe l'oggetto né della scienza né dell'ignoranza, ma di ciò che risultasse a sua volta come intermedio tra l'ignoranza e la scienza? - Giusto. - E ora appunto non risulta intermedia tra le due quella che chiamiamo opinione? Sì, risulta.

[e] XXII. Ci rimane dunque da scoprire, sembra, quest'altro elemento, che partecipa insieme dell'essere e del non essere e che, rettamente parlando, non si potrebbe dire né l'uno né l'altro in senso assoluto, affinché, se si manifesterà, possiamo dire a buon diritto che è l'opinabile, e assegnare quindi ai termini estremi gli estremi, agli intermedi gli intermedi; non è così? - Così. - Con queste premesse, dirò, mi dica e mi risponda quel bravo [479a] uomo che non crede al bello in sé né ad alcuna idea del bello in sé che permanga sempre invariabilmente costante; e che invece ammette la molteplicità delle cose belle; quell'amatore di spettacoli che non sopporta in nessun modo chi eventualmente gli vada a parlare dell'unicità del bello e del giusto, e così via. Di queste molte cose belle, diremo, ce n'è qualcuna, nostro ottimo amico, che non ti apparirà brutta? e tra le giuste qualcuna che non ti apparirà ingiusta? e tra le pie qualcuna che non ti apparirà empia? - No, disse, è inevitabile che le stesse cose [b] belle sotto qualche aspetto appaiano anche brutte, e così tutte le altre che mi chiedi. - E le molte cose doppie? Non appaiono tanto mezze quanto doppie? - Sicuro. - E per le cose grandi e piccole, e per le leggere e pesanti si useranno di più questi nomi che diciamo che i nomi opposti? - No, rispose, ma per ciascuna andranno bene sia questi sia quelli. - E ciascuna di queste molte cose, piuttosto che non essere, è forse ciò che la si dice essere? - Questo, disse, sembra uno di quei giochi a doppio senso che si fanno nei banchetti, e quell'enigma che si propone [c] ai bambini sull'eunuco e sul colpo tirato al pipistrello, dove c'è da indovinare con quale oggetto e dove lo colpisce'. Anche queste cose sembrano a doppio senso, e di nessuna di esse si può avere certezza che sia o non sia, né che sia le due cose insieme, né alcuna delle due. - Ebbene, feci io, sai ciò che ne dovrai fare? Dove meglio le potrai collocare che tra l'essere e il non essere? Perché non appariranno [d] più scure di ciò che non è, in quanto non ne superano il grado di non essere, né più luminose di ciò che è, in quanto non ne superano il grado di essere. - Verissimo, disse. - Allora, sembra, abbiamo scoperto che i molti luoghi comuni della maggioranza a proposito della bellezza e di tutto il resto vagano, in certo modo, nella zona intermedia tra ciò che assolutamente non è e ciò che assolutamente è. - L'abbiamo scoperto. - Ma prima avevamo convenuto che, se una simile cosa fosse venuta fuori, bisognava definirla opinabile, ma non conoscibile, perché a coglierla vagante nella zona intermedia è la facoltà intermedia. - Sì, d'accordo. - Allora,

coloro che contemplan la [e] molteplicità delle cose belle, ma non vedono il bello in sé e non sono capaci di seguire chi colà li guidi, e che contemplan la molteplicità delle cose giuste, ma non il giusto in sé, e così via, diremo che su tutto hanno opinioni, senza però conoscere niente di quello che opinano. - E' una conclusione necessaria, disse. - E coloro che contemplan le singole cose in sé, sempre invariabilmente costanti? Non diremo che conoscono e non opinano? - Conclusione necessaria anche questa. - E non diremo pure che essi fanno festa e amano gli oggetti della conoscenza, e gli altri [480a] invece quelli dell'opinione? Non ricordiamo di avere detto che questi ultimi amano e apprezzano belle voci, bei colori e simili cose, ma non tollerano affatto che il bello in sé sia una cosa reale? - Ce ne rammentiamo. -Sbaglieremo dunque se li chiameremo amanti d'opinione, cioè filodossi, anziché amanti di sapienza, cioè filosofi? E se la prenderanno molto con noi se li definiremo così? - No, se mi danno retta, rispose; ché non è lecito prendersela per ciò che è vero. - E quelli che amano ciascuna cosa che è, essa per se stessa, li dobbiamo chiamare filosofi, ma non filodossi? - Senz'altro.

LA REPUBBLICA VI

SOMMARIO

Il filosofo deve governare perché è il solo a conoscere la verità ideale, quella realtà che è eterna e sempre identica con se stessa (I 484a-485a). Le altre doti dei filosofi, oltre l'amore della verità nella sua interezza: la sincerità, la temperanza e il distacco dai beni materiali, la magnanimità, l'affabilità, la facilità nello studio, l'armonia interiore (II 485a-487a). Obbiezione di Adimanto: di fatto, però, i filosofi o sono stravaganti o del tutto inutili allo stato (III 487a-e). La condizione dei filosofi negli stati esistenti, nella risposta di Socrate: gli stati, governati da demagoghi, costringono all'inattività e quindi all'inutilità i filosofi: il *demos* paragonato al pilota di una nave con la ciurma indisciplinata (IV 487e-489d). Né ha maggior consistenza l'accusa di malvagità mossa ai filosofi: le qualità che son proprie del filosofo impediscono che questi sia accompagnato da un "coro di vizi". E' piuttosto la moltitudine che è malvagia (V 489d-490e). Le possibilità di corruzione che insidiano le migliori nature, le quali, se non sono convenientemente educate, possono riuscire peggiori di quelle mediocri. L'ambiente in cui vive il filosofo è particolarmente adatto alla sua corruzione (VI 490e-492d). L'azione corruttrice dei sofisti e della moltitudine (VII 492d-493e). Impossibilità che la moltitudine sia filosofa; le nature filosofiche, in questo ambiente, possono corrompersi per il desiderio di compiacere alla moltitudine (VIII 493e-495a).

La folla degli indegni seguaci della filosofia (IX 495a-496a). Pochissimi, in questa situazione, sono quelli che restano fedeli alla vera filosofia e preferiscono tenersi da parte, astenendosi da una vita politica corrotta e piena di compromessi (X 496a-497a). Nessuna delle costituzioni esistenti conviene alla filosofia (XI 497a-498c). Come dovrebbe comportarsi lo stato nei riguardi della filosofia; solo lo stato prima tracciato può consentire ai filosofi di svolgere la propria opera; possibilità di convincerne la moltitudine (XII 498c-500b). Ancora sulla possibilità che la moltitudine si persuada vedendo come il filosofo modella lo stato secondo il suo divino ideale (XIII 500b-502a). Realizzabilità di uno stato perfetto governato dai filosofi (XIV 502c-504a). L'educazione dei filosofi: riepilogo delle qualità e dell'educazione ad essi necessarie per affrontare la più alta disciplina (XV 502c-504a). La più alta disciplina è quella che ha per oggetto l'idea del bene (XVI 504a-505b). Difficoltà di definire l'idea del bene: eppure ciò è necessario per dei veri guardiani-filosofi (XVII 505b-506b). Difficoltà di esporre immediatamente che cosa è il bene in sé. Visione intellettuale e visione sensibile (XVIII 506b-508a). Analogia del bene con il sole: come il sole rende visibili gli oggetti, così il bene permette di scorgere gli oggetti intelligibili; come il sole, pur, dando vita, colore e nutrimento agli oggetti sensibili, non s'identifica con questi, così il bene trascende gli oggetti intelligibili e l'essenza (XIX 508a-509b). La teoria della linea: i quattro segmenti in cui è divisa la linea rappresentano i quattro tipi di oggetti del conoscere: immagini, oggetti sensibili, concetti scientifici e idee; i primi due tipi formano il mondo sensibile, gli altri due il mondo intelligibile (XX 509b-511a). A questi quattro tipi di oggetti corrispondono quattro forme di attività conoscitiva: immaginazione, credenza (che costituiscono l'opinione), pensiero dianoetico e intellesione (che costituiscono la verità) (XXI 511a-511e).

[484a] I. - Ebbene, Glaucone, feci io, una discussione piuttosto lunga e laboriosa ha permesso di stabilire, in qualche modo, quali siano i filosofi e quali i non filosofi. - Con una breve, rispose, non era forse facile. - Sembra di no, continuai; però io credo che il risultato sarebbe stato ancora migliore se ci si fosse limitati a questo argomento soltanto, senza esporre le molte altre questioni, volendo vedere [b] in che cosa differisce la vita del giusto da quella dell'ingiusto. - Dunque, chiese, dopo di ciò che cosa dobbiamo fare? - Che altro, feci io, se non trarne le conseguenze? Poiché filosofi sono coloro che riescono ad arrivare a ciò che sempre permane invariabilmente costante, mentre coloro che non ci riescono, ma si perdono nella molteplicità del variabile non sono filosofi, a quali spetta la funzione direttiva dello stato? - Come dobbiamo esprimerci, disse, per dare una risposta appropriata? - Così, risposi; costituire guardiani quelli che diano garanzia di saper [c] custodire le leggi e le tradizioni degli stati. - Giusto, disse. - Ora, feci io, si può dubitare se convenga affidare la sorveglianza di un oggetto qualsiasi a un guardiano cieco o a uno di vista acuta? - E come si può dubitarne?, chiese. - Ti sembra dunque che ci sia qualche differenza tra i ciechi e coloro che sono realmente sprovvisti della conoscenza di ciascuna cosa che è, che non posseggono nell'anima loro alcun luminoso modello e non riescono, come fanno i pittori, a guardare la somma verità, a riportarvisi [d] sempre, a contemplarla più esattamente possibile, e così a stabilire per questo nostro mondo i canoni relativi alle cose belle, giuste, buone, se occorre stabilirli, e a custodire e conservare i canoni già vigenti? - No, per Zeus!, rispose, non c'è grande differenza. - Ebbene, preferiremo costituire guardiani costoro o quelli che conoscono ciascuna cosa che è, e che per esperienza non sono affatto inferiori ai primi, né restano loro indietro in nessun altro campo di virtù? - Sarebbe certo assurdo, disse, sceglierne altri, se i nostri non fossero inferiori a loro da altri punti di vista; perché prevarrebbero proprio in questo, che è forse il punto capitale. - Non dobbiamo ora dire in [485a] che modo i medesimi individui potranno possedere sia quelle sia queste doti? - Senza dubbio. - Come dunque dicevamo all'inizio di questo discorso, occorre anzitutto capire a fondo la loro natura. Credo che, se ci mettiamo bene d'accordo su quella, riconosceremo che i medesimi individui possono avere queste doti, e che non ad altri che a loro

spetta la direzione degli stati. - Come?

II. - Possiamo dunque convenire così a proposito delle [b] nature filosofiche: esse amano sempre una disciplina che sveli loro un po' di quell'essenza che perennemente è e che non subisce le vicissitudini della generazione e della corruzione. - Possiamo convenire. - E poi, feci io, che l'amano tutta, e che volontariamente non rinunciano a una sua parte, né piccola né grande, né più né meno preziosa, come abbiamo detto prima parlando delle persone ambiziose di onori e dotate di natura erotica. - Hai ragione, rispose. - Ciò posto, esamina ora un altro punto: se coloro che hanno da essere come dicevamo, debbano necessariamente [c] possedere nella natura loro, oltre a questa, anche quest'altra dote. - Quale? - La sincerità: non accogliere mai volontariamente il falso, ma odiarlo e amare la verità. - E' naturale, disse. - Non solo è naturale, mio caro, ma è anche inevitabile che chi ama naturalmente una cosa, ami tutto ciò che è congenere e proprio dell'oggetto amato. - Giusto, disse. - Potresti forse trovare una cosa che sia più propria della sapienza di quanto è la verità? - E come?, disse. - E' possibile che la [d] medesima natura ami sia la sapienza sia il falso? - No certo. - E allora chi realmente ama apprendere deve, fino da fanciullo, desiderare più che può tutta la verità. - Perfettamente. - Sappiamo tuttavia che nella persona in cui i desidèri sono fortemente inclinati in un senso, essi sono più deboli nel resto, come una corrente lì convogliata. - Sì, certo. - Ora, in quella persona in cui i desidèri sono rivolti agli studi e a ogni attività simile, essi riguarderanno, credo, il piacere dell'anima per se stessa e trascureranno i piaceri del corpo; questo, beninteso, se [e] uno non si limiti a pretendere di essere filosofo, ma lo sia veramente. - Per forza. - Un simile individuo sarà temperante e assolutamente distaccato dai beni materiali, perché quei motivi che fanno ricercare con tanto impegno questi beni, con lo sperpero che li accompagna, rendono la ricerca adatta a chiunque altro più che a lui. - E' così. - C'è poi da esaminare un altro punto, quando [486a] devi distinguere la natura filosofica e non filosofica. - Quale? - Che, a tua insaputa, non abbia in sé bassezza. Ciò che più ostacola un'anima che deve agognare sempre all'intero e al tutto, divino come umano, è la piccineria. - Verissimo, disse. - Ora, credi possibile che chi ha magnificenza di pensiero e contempla la totalità del tempo e dell'essere, possa giudicare grande

cosa la vita umana? - Impossibile, rispose. - E anche la morte, [b] tale individuo non la riterrà una cosa terribile, no? - Per nulla. - Quindi una natura vile e meschina non potrebbe, sembra, partecipare della vera filosofia. - Mi sembra di no. - E chi è ben regolato, distaccato dai beni materiali, senza meschinità, impostura e viltà, potrà mai diventare intrattabile o ingiusto? - Non è possibile. - Quando dunque esanimi l'anima filosofica e non filosofica, esaminerai attentamente, fino dalla prima giovinezza del soggetto, se l'anima sia giusta e mite o insocievole e selvatica. - Senza dubbio. - E non trascurerai, [c] credo, nemmeno quest'altro punto. - Quale? - Se sia o no pronta ad apprendere. Ti aspetti che uno potrebbe mai amare abbastanza una cosa quando, facendola, sentisse dolore nella sua azione e concludesse poco, e con fatica? - Non potrebbe essere. - E se la sua assoluta mancanza di memoria gli impedisse di ritenere alcunché di quanto apprende? Forse che potrebbe non mancare totalmente di scienza? - E come? - E se le sue fatiche sono vane, non credi che si troverà infine costretto a odiare se stesso e questa sua attività? - E [d] come no? - Allora non inseriamo un'anima smemorata tra quelle pienamente filosofiche, ma cerchiamo che abbia memoria tenace. - Senz'altro. - Potremmo poi dire che una natura incolta e sgraziata non può trascinare ad altro che alla mancanza di misura. - Sì, certamente. - E la verità, secondo te, è congenere alla mancanza di misura o alla misura? - Alla misura. - Cerchiamo allora un'anima che per sua natura, oltre alle altre doti, sappia pensare secondo misura e grazia: dalla sua naturale proprietà potrà essere facilmente guidata all'idea di ciascuna cosa che è. - E come no? Ebbene? Ti [e] sembra che le singole qualità da noi via via esposte siano non necessarie né conseguenti l'una all'altra, per un'anima che deve pienamente e perfettamente partecipare [487a] di ciò che è? - Sono necessarissime, rispose. - C'è dunque qualche lato per cui biasimerai una simile professione, che uno non riuscirebbe mai a svolgere come si deve, se non fosse naturalmente dotato di memoria, pronto ad apprendere, magnanimo, aggraziato, amico e congenere alla verità, alla giustizia, al coraggio, alla temperanza? - Neppure Momo, disse, potrebbe biasimarla. - Ebbene, feci io, a queste persone rese perfette dall'educazione e dall'età non affideresti tu, a esse sole, lo stato?

III. E Adimanto: - Socrate, disse, nessuno sarebbe in [b] grado di contraddire questi tuoi argomenti; ma coloro che seguono passo passo

la tua esposizione si trovano in questo stato d'animo: credono che per la propria inesperienza di discussione il discorso li svii un poco in ciascuna questione e che, mettendosi insieme tutte queste minuzie al termine del dibattito, ne risulti un grande errore, in senso opposto ai princìpi iniziali; e, come nel gioco della *pettèia* gli inesperti alla fine si lasciano chiudere dai bravi giocatori [c] e non sanno che mossa fare, così anch'essi alla fine si trovano chiusi e non sanno quello che devono dire, a causa di quest'altra specie di *pettèia* che si gioca non con le pietruzze, ma con i discorsi, benché in questo modo il vero non ci guadagni nulla. E lo dico guardando al nostro caso presente: adesso uno potrebbe dire che, a parole, non ha obiezioni da fare alle tue singole domande, ma che constata di fatto che tutti coloro che si sono accostati alla filosofia [d] e non se ne allontanano dopo averla praticata da giovani a scopo di cultura, ma che vi dedicano maggiore tempo, diventano per lo più molto stravaganti, per non dire dei mariuoli; e invece, per coloro che sembrano i più onesti, l'unico risultato di quella professione che tu lodi è di essere inutili agli stati. E io udendolo: - Ebbene, feci, credi che chi parla così dica il falso? - Non so, rispose, ma sentirei volentieri il tuo parere. - Sentiresti che secondo [e] me dicono la verità. - Come dunque, replicò, può essere giusto dire che gli stati non vedranno cessare i loro mali se prima non ne avranno il governo quei filosofi che riconosciamo a loro inutili? - Al quesito che poni, feci io, bisogna rispondere con una immagine. - Già! rispose, tu non sei solito, credo, parlare per immagini...

IV. - Bene!, continuai; mi lanci in un problema così difficile a dimostrare e poi mi prendi in giro! Sta dunque [488a] a sentire l'immagine e così vedrai ancora meglio quanto ristretta sia la mia similitudine. E' tanto difficile la condizione in cui i più onesti si trovano rispetto agli stati che non esiste cosa alcuna che si trovi in tale condizione; ma occorre combinarla con molti elementi, ricorrendo a un'immagine e prendendo le loro difese, così come i pittori con varie mescolanze dipingono i capricervi e simili mostri. Pensa che su molte navi o su una soltanto stia succedendo una scena come questa: figuriamoci un nocchiero superiore [b] per grandezza e forza fisica a tutti i membri dell'equipaggio, ma piuttosto duro d'orecchio e così pure corto di vista e con altrettanto scarse conoscenze di cose navali; e i marinai che altercano fra loro per il governo della nave, ciascuno credendosi in diritto di governarla lui, mentre non ne ha mai appreso

l'arte né può dichiarare con quale maestro e in quale tempo l'ha appresa; e inoltre affermano che quest'arte non si può insegnare, pronti anche a fare a pezzi chi la dica insegnabile; tutti sempre stretti attorno [c] alla persona del nocchiero, a pregarlo e premerlo in tutti i modi perché affidi loro la barra. Talvolta, se non riescono a persuaderlo e invece vi riescono altri, eccoli uccidere o gettar fuori bordo questi ultimi, immobilizzare quel bravo nocchiero con la mandragora o inebriandolo o in qualche altro modo, e poi prendere il governo della nave consumando le provviste, e bevendo e mangiando navigare come è naturale che navighi gente simile. E poi chiamano lupo [d] di mare, buon pilota ed esperto di cose navali chi abilmente li aiuti a prendere il comando persuadendo o facendo violenza al nocchiero ; chi invece non li aiuta, lo sprezzano come inutile, senza rendersi conto che il vero pilota deve preoccuparsi dell'anno, delle stagioni, del cielo, degli astri, delle correnti d'aria e di tutti i problemi attinenti all'arte sua, se deve essere realmente un comandante di nave. Ma [e] quanto al modo di pilotare la nave, consenziente o no questa o quella parte della ciurma, di questo credono che non si possa raggiungere né l'arte né la pratica insieme con la professione di pilota. Quando succedono simili casi sulle navi, non credi che le ciurme di navi così equipaggiate chiameranno realmente il vero pilota osservatore di fenomeni [489a] celesti, chiacchierone e senza utilità per loro? - Certo, rispose Adimanto. - Ora, feci io, non credo che tu abbia bisogno di vedere minutamente studiata questa immagine per notare che nella disposizione rassomiglia agli stati nei loro rapporti con i veri filosofi. Ma credo che tu comprenda il mio pensiero. - Certamente, rispose. - In primo luogo, dunque, spiega l'immagine a chi si meraviglia che i filosofi non siano onorati negli stati e prova a persuaderlo che ci sarebbe assai più da meravigliarsi se [b] lo fossero. - Ebbene, gliela spiegherò, disse. - E che dici il vero, quando affermi che i più onesti dei filosofi sono inutili alla maggioranza; però invitato a incolpare dell'inutilità coloro che ad essi non ricorrono, non le persone oneste. Non è naturale che sia il pilota a chiedere ai marinai di essere governati da lui né che siano i sapienti a recarsi alle porte dei ricchi. Chi si è vantato di questo motto di spirito si è ingannato; la verità è invece che, se è ammalato un ricco come se lo è un povero, è lui che deve andare [c] alle porte dei medici; e che chiunque ha bisogno di essere governato, deve lui stesso andare a quelle di chi è capace di governare, non che sia l'uomo di governo a chiedere ai governati di essere governati, se c'è veramente qualche bisogno di lui.

Ma non sbaglierai se paragonerai gli odierni governanti degli stati a quei marinai che poco fa dicevamo, e ai veri piloti coloro che da questi marinai sono detti gente inutile e cianciante in aria. - Benissimo, disse: - Per questi motivi e in queste condizioni non è facile che la più alta professione sia molto apprezzata da [d] chi coltiva quelle opposte. Di gran lunga la più grave e violenta accusa mossa alla filosofia viene da coloro che affermano di occuparsi di questioni filosofiche: sono appunto quelli che, come dici, fanno dire all'avversario della filosofia che la maggioranza di coloro che la praticano è gente pessima e che i più onesti sono gente inutile; e io ho riconosciuto che dicevi la verità. Non è così? - Sì.

V. - Ebbene, abbiamo spiegato perché gli onesti sono inutili? - Certamente. - Dopo di che, vuoi che esponiamo perché la maggioranza è necessariamente perversa? e che, se ci riusciamo, proviamo a dimostrare che nemmeno [e] questo è imputabile alla filosofia? - Senza dubbio. - Riprendiamo dunque la discussione, richiamando alla memoria quel punto in cui spiegavamo quali doti naturali siano necessarie a chi dovrà essere un uomo perfetto. Anzitutto, [490a] se rammenti, egli era guidato dalla verità, e doveva seguirla completamente e dovunque. Altrimenti sarebbe un impostore e non parteciperebbe mai della vera filosofia. - Sì, era così che si diceva. - Ebbene, non è questo un primo punto completamente opposto all'opinione che oggidi si ha del filosofo? - Certo, rispose. - Ora, non sarà appropriata la nostra difesa se diremo che colui che ha veramente il desiderio di conoscere è dalla natura portato a combattere per raggiungere ciò che è, e non si [b] ferma alle molte singole apparenze, ma procede senza fiaccarsi e non cessa d'amare prima di aver toccato la natura di ciascuna cosa che è, in se stessa, con la parte dell'anima cui spetta raggiungerla? E ciò spetta a quella che le è congenere; e con questa egli avvicinandosi e unendosi con ciò che realmente è, e generando intelligenza e verità, conosce, e veramente vive e si nutre, e così cessa dalle doglie; ma prima no. - La nostra difesa, rispose, Sarà quanto mai appropriata. - E allora? Sarà proprio di lui amare il [c] falso o, tutto all'opposto, odiarlo? - Odiarlo, disse. - Se dunque è la verità che guida, non potremo mai dire, credo, che l'accompagni un coro di vizi. - Come potremmo? - Ma l'accompagnerà un carattere sano e giusto, cui segue anche temperanza. - Bene, rispose. - Che bisogno c'è di rischiare per forza, fin dal principio, quell'altro coro,

quello della natura filosofica? Tu ricordi, no?, che come doti di queste persone si erano manifestate coraggio, magnanimità, prontezza d'apprendere, memoria. Anzi, tu sei intervenuto a dire che chiunque sarà, sì, costretto [d] a riconoscere la verità delle nostre parole, ma che, lasciando stare i discorsi e considerando le persone di cui parliamo, potrebbe dire di vederne alcune inutili, la maggioranza lorda di ogni vizio; e perciò noi, ricercando il motivo di quest'accusa, ci troviamo ora a chiederci perché mai la maggioranza sia cattiva. E' appunto per questo che ci siamo rifatti alla natura dei veri filosofi e siamo stati costretti [e] a definirla di nuovo. - E' così, disse.

VI. - Di questa natura, feci io, occorre osservare le corruzioni, cioè come essa si rovina nella maggior parte degli uomini, mentre solo una minoranza riesce a scampare, coloro appunto che chiamano non perversi, ma inutili. [491a] Occorre osservare poi le nature che si modellano su questa prima e ne usurpano il compito, vedere cioè quale sia la natura di queste anime che, affrontando un compito non adatto e troppo grande per loro e commettendo molti e vari errori, hanno procurato alla filosofia, dovunque e presso chiunque, la fama che dici. - Di quali corruzioni intendi parlare?, chiese. - Mi proverò a spiegartelo, risposi, se ne sono capace. Ognuno sarà, credo, d'accordo con noi che una simile natura, fornita di tutte le doti che or ora abbiamo prescritte se deve diventare perfettamente [b] filosofica, nasce poche volte tra gli uomini, e che rare sono tali nature. Non credi? - Sicuro. - Ora, esamina quante e quanto grandi siano le rovine cui queste poche vanno soggette. - Quali rovine mai? - La cosa più strana a udirsi è che ciascuna delle qualità che abbiamo lodate in quella natura, rovina l'anima che ne è dotata e la strappa via alla filosofia. Intendo parlare del coraggio, della temperanza e di tutte quelle qualità che abbiamo elencate. - Strano!, disse. - Oltre a queste, [c] continuai, la corrompono e la strappano via tutti i cosiddetti beni: bellezza, ricchezza, vigore fisico, parentele potenti nello stato e tutte le cause consimili. Sai certo a quale tipo di cose mi riferisco con queste parole. - Lo so, rispose; e volentieri conoscerei più esattamente il tuo pensiero. - Cerca allora, feci io, di cogliere bene la cosa nel suo insieme. Ti si rischiariranno le idee e non ti sembreranno strane le mie parole di prima su quegli argomenti. - Come pretendi che faccia?, disse. - Noi [d] sappiamo, ripresi, che ogni seme o pollone, di vegetali come di animali, se non è allevato come a ciascuno conviene né nella

stagione né nel luogo opportuno, ha bisogni tanto più numerosi quanto maggiore è la sua forza, perché il male è opposto più al bene che a ciò che non è bene. - E come no? - E' logico dunque, a mio parere, che la migliore natura, se viene allevata in maniera a lei piuttosto estranea, riesca peggio della natura mediocre. - E' logico. - Ebbene, Adimanto, feci io, possiamo dire così [e] che anche le anime naturalmente meglio dotate, se ricevono un'educazione cattiva, divengono estremamente cattive? O credi che i grandi misfatti e la schietta perversità vengano da una natura mediocre, anziché da una robusta rovinata dal sistema educativo? e che una natura debole non potrà mai essere causa né di grandi beni né di grandi mali? - No, ma è così, ammise. - Dunque, quella [492a] natura che abbiamo considerata propria del filosofo, se riceve, credo, un'istruzione conveniente, deve giungere per forza, crescendo, a ogni virtù; ma se non è seminata e non mette radici e non viene allevata con un'istruzione conveniente, consegue un risultato completamente opposto, a meno che per caso non la soccorra un dio. O credi anche tu, come la maggioranza, che esistano dei giovani corrotti dai sofisti e che a corromperli siano certi sofisti particolari, per quanto merita parlarne? Non credi invece che proprio questi stessi che parlano così siano massimi sofisti e [b] che diano la più perfetta educazione e rendano conformi al loro volere i giovani come gli anziani, e gli uomini come le donne? - Quando mai?, chiese. - Quando, risposi, riuniti in numeroso consesso nelle assemblee o nei tribunali o nei teatri o negli accampamenti o in altra comune adunanza di folla, con grande chiasso ora disapprovano ora approvano le cose che si dicono o che si fanno, sempre esagerando, con grida e strepito. E poi le rocce e il luogo in [c] cui sono raddoppiano con l'eco il chiasso di queste disapprovazioni e approvazioni. In un simile ambiente, come si suol dire, che cuore credi possa avere il giovane? o quale sua particolare educazione potrà resistere senza venire sommersa da tali disapprovazioni e approvazioni, e senza lasciarsi portare dalla corrente dovunque questa trascini? e belle e brutte non dirà egli che siano le medesime cose che dicono costoro? e non si occuperà delle stesse cose che [d] questi? e non sarà simile a loro? - Per forza, Socrate, rispose.

VII. - Eppure, feci io, non abbiamo ancora parlato della necessità maggiore. - Quale?, chiese. - Quella cui codesti educatori e sofisti

ricorrono con l'opera se non riescono a persuadere con la parola. Non sai che chi non si lascia persuadere, lo castigano privandolo dei diritti civili, condannandolo ad ammende e a morte? - Certo, rispose, lo so bene. - Ebbene, quale altro sofista o quali altri particolari discorsi che tendano a conclusioni opposte a queste, credi che potranno prevalere? - Credo nessuno, [e] disse. - No davvero, ripresi, anzi è una grande sciocchezza anche cercare di farlo. Perché non si muta e non s'è mutato e quindi temo che non si muterà mai un carattere educato a virtù in maniera contraria all'educazione propugnata da costoro. Intendo dire un carattere umano, amico mio; uno divino mettiamolo senz'altro fuori discussione, fedeli al proverbio. Occorre tu abbia ben chiaro che non sbaglierai dicendo che qualunque cosa, in un simile sistema costituzionale, riesca a salvarsi e diventi quale deve [493a] essere, deve la sua salvezza a un intervento divino. - Non penso diversamente nemmeno io, rispose. - E allora, dissi, devi credere ancora quest'altra cosa. - Quale? - Che ciascuno di quei mercenari privati che costoro chiamano sofisti e giudicano rivali nel mestiere, non educa con principi diversi da quelli che seguono i più, principi che formulano nelle varie loro riunioni; e questa la chiama sapienza. Un caso simile sarebbe quello di chi avesse studiato attentamente le furie e gli appetiti di un vigoroso [b] bestione da lui allevato: come bisogna avvicinarglisi e dove toccarlo, le occasioni e i motivi che lo rendono molto riottoso o assai docile, quali cose volta a volta gli fanno emettere urli e quali voci altrui lo calmano o lo irritano; e tutto questo avesse appreso standogli insieme e dedicandogli tempo; e a queste nozioni desse il nome di sapienza e, come se avesse costituito un'arte, si mettesse a insegnare, anche se è in verità completamente ignaro di quello che queste opinioni e appetiti hanno di bello o brutto, di buono o cattivo, di giusto o ingiusto; e tutti questi nomi egli [c] usasse attenendosi alle opinioni del bestione, chiamando buono ciò che lo rallegra, cattivo ciò che l'affligge; e non avesse altra giustificazione per tali nomi che quella di chiamare giuste e belle le cose necessarie, senza però aver veduto e senza riuscire a mostrare ad altri quanto realmente differisca la natura del necessario da quella del bene. Se dunque egli è tale, non ti sembra, per Zeus, che sarebbe un educatore ben singolare? - A me sì, rispose. - Ebbene, ti sembra che ne differisca in qualcosa chi giudica sapienza [d] aver appreso l'istinto e i piaceri, in pittura, musica e politica, di una maggioranza multiforme insieme raccolta? Il fatto è che se uno entra in relazione con codesta gente presentando o un'opera poetica o qualche prodotto artigiano o

un progetto di pubblico interesse, e lascia, più di quanto sia necessario, che la maggioranza lo giudichi, viene a trovarsi nella cosiddetta necessità diomedeà di fare ciò che piace alla massa. Ma che si tratti davvero di cose buone e belle, hai mai sentito qualcuno di loro darne una ragione [e] che non sia ridicola? - No, e credo che non lo sentirò mai, rispose.

VIII. - Ebbene, ora che hai riflettuto a tutto questo, rammentati di un punto già da noi toccato: sarà mai possibile che la massa sopporti o creda che esista il bello in sé, [494a] ma non le molte cose belle, o ciascuna cosa in sé e non le molte singole? - Niente affatto, rispose. - Dunque è impossibile, feci io, che la massa sia filosofa. - Impossibile. - E allora chi fa filosofia è per forza disapprovato da queste persone. - Per forza. - E inoltre da tutti quei privati che, avendo relazione con la folla, bramano di piacerle. - E' chiaro. - Quindi, come si può salvare, secondo te, una natura filosofica sì che, pur continuando ad attendere alla propria attività, possa giungere alla sua perfezione? Pensaci, tenendo presente ciò che s'è [b] detto. Abbiamo convenuto che doti peculiari di questa natura sono prontezza d'apprendere, memoria, coraggio e magnanimità. - Sì. - Ora, un simile individuo non sarà fino dall'infanzia primo fra tutti, specialmente se il suo fisico presenta una naturale corrispondenza con l'anima? - E perché non dovrebbe essere così?, fece. - A lui, credo, fattosi adulto, vorranno ricorrere per i loro affari i familiari e i concittadini. - E come no? - Gli faranno [c] una corte strisciante, con preghiere e onori, accaparrandosi ed esaltando prima del tempo il suo futuro potere. - Suole avvenire proprio così, disse. - Ebbene, ripresi, in tali circostanze che cosa credi che potrà fare un simile uomo, specialmente se appartiene a un grande stato, se vi ha ricchezza e nobiltà e se per di più è bello e aitante? Non si gonfierà dell'irrealizzabile speranza di poter governare [d] in futuro ed Elleni e barbari? e tutto questo non lo porterà a esaltarsi, pieno di presunzione e di vuota arroganza senza intelletto? - Certamente, disse. - Se dunque uno piano piano si accostasse a chi è in un simile stato d'animo e gli dicesse il vero, cioè che in lui sono insieme mancanza e bisogno di intelletto, e che non può però acquistarlo se non lavorando a tale scopo come uno schiavo, credi che sarebbe facile ascoltarlo tra mali tanto grandi? - Tutt'altro!, rispose. - Supponiamo dunque, ripresi, che uno, per le sue buone disposizioni naturali e per la sua congenialità con le discussioni, ne senta un [e] qualche effetto e si pieghi e si lasci

trarre alla filosofia. Che cosa crediamo che faranno coloro che giudicano di perderne l'utilità e la compagnia? Non ricorreranno a ogni mezzo, in parole come in opere, sia con lui stesso, perché non si lasci persuadere, sia con chi lo persuade, perché non possa riuscirvi, privatamente tendendo insidie e pubblicamente [495a] intentando processi? - Per forza, rispose. Sarà dunque possibile che un simile individuo faccia filosofia? - No certamente.

IX. - Vedi quindi, ripresi, che non avevamo torto a dire che gli stessi elementi costitutivi della natura filosofica quando vengono malamente educati, sono in certo modo causa che essa si distrugga dalla sua occupazione? e così pure i cosiddetti beni, cioè le ricchezze e ogni altro simile apparato? - No davvero, ammise, anzi si è detto giusto. - Ecco dunque, mio eccellente amico, continuai, quanto [b] grande e quale è la rovina e la corruzione della migliore natura in rapporto alla migliore occupazione: natura rara del resto, come abbiamo detto. E da codesti uomini si sviluppano sia coloro che causano i mali maggiori agli stati e ai privati, sia coloro che causano i maggiori beni, se la corrente così li trascina. Ma una natura mediocre non fa mai niente di importante, né a privato né a stato alcuno. - Verissimo, rispose. - E così costoro, cui specialmente s'addice [c] la filosofia, distraendosene la lasciano derelitta e imperfetta; conducono una vita che non va bene per loro e che non è vera, mentre altri sopravvenuti, gente indegna, disonorano la filosofia, come un'orfana senza parenti, e la ricoprono di quei rimproveri che, come anche tu dici, le rivolgono i suoi denigratori, ossia che dei suoi seguaci alcuni non valgono nulla, i più meritano molti mali. - Sì, è così che si dice, rispose. - E' ben naturale che lo si dica, feci io. Infatti altri, veri omiciattoli, osservano che il [d] posto è libero, ma pieno di bei nomi e di apparenze; e, come gli evasi che riparano nei templi, così anch'essi, tutti contenti, dalle arti saltano alla filosofia: e sono coloro che hanno una particolare abilità nella loro artarella. Rispetto alle altre arti, anche se così miseranda è la condizione della filosofia, pure più splendido ne rimane il pregio, cui appunto aspirano molti che hanno natura imperfetta e che, come sono offesi nel fisico dalle arti e dai mestieri praticati, [e] così hanno l'anima spezzata e snervata per effetto dei lavori volgari. Non è per forza così? - Certamente, rispose. - A vederli, continuai, non li diresti ben poco diversi da un fabbro calvo e piccoletto che, fattosi il gruzzolo, sciolto da poco dai ceppi, corre a

lavarsi in un bagno, riveste un abito nuovo e, acconciato come uno sposo novello, è in procinto di sposare la figlia del padrone perché [496a] povera e sola? - Non c'è nessuna differenza, rispose. - Ora, che prole possono naturalmente generare simili persone? Non forse bastarda e dappoco? - Per forza. - E quando le persone indegne di essere educate si accostano e si applicano alla filosofia in maniera non degna, quali potranno essere, secondo noi, i loro pensieri e le loro opinioni? Non saranno sofismi, come conviene veramente chiamarli, e nulla di genuino e partecipe di vera intelligenza? - Perfettamente, rispose.

X. - Pochissimi dunque, Adimanto, ripresi, restano [b] coloro che si applicano alla filosofia in una maniera degna. Eccone dei casi: un carattere nobile e ben educato che sia stato colpito dall'esilio e le sia rimasto naturalmente fedele per mancanza di corruttori; o, in uno stato piccolo, ogni volta che vi nasce uno spirito insigne che sia pieno di sprezzo per le cose politiche e le trascuri; potranno poi volgersi alla filosofia, movendo da un'altra arte, alcune poche persone con buone doti naturali, che abbiano giusto motivo di disprezzare quell'arte. E potrebbe mantenere fedeli alla filosofia pure il freno del nostro compagno Teage: [c] anche nel suo caso tutto ha congiurato per distoglierlo dalla filosofia, ma la cura del corpo malato lo allontana dalla vita politica e lo mantiene fedele alla filosofia. Non merita poi parlare del caso mio, del segno demònico: in passato si è prodotto per pochissimi appena o addirittura per nessuno. Ora, quelli che fanno parte di questi pochi e che hanno gustato quanto sia dolce e beatifico quel possesso, vedono bene la pazzia dei più; vedono che nessuno, per così dire, compie azioni sane nella vita politica, che non [d] esista alleato con cui uno possa muovere al soccorso della giustizia riuscendo insieme a salvare se stesso; ma che se uno, come un uomo caduto fra le belve, non volesse cooperare all'ingiustizia né riuscisse, solo com'è, a fare fronte a tutti quei selvaggi, e se morisse prima di avere fatto del bene allo stato o agli amici, sarebbe inutile a sé come agli altri. Avendo calcolato e compreso tutto questo, se ne rimane tranquillo ad attendere alle cose sue, come chi, sorpreso da un temporale, si ripara sotto un muricciolo dal polverone e dalla burrasca sollevati dal vento; e vedendo gli altri traboccare d'iniquità, è lieto al pensiero che puro [e] da ingiustizia e da opere empie vivrà la sua vita terrena e se ne distaccherà con bella speranza, sereno e ben disposto.

[497a] - Certo, rispose, uscirebbe dalla vita dopo aver fatto non poco!
- Non il massimo, replicai, se non ha avuto in sorte di vivere in un regime politico adatto; perché in un regime adatto egli stesso s'accrescerà e, con sé, salverà lo stato.

XI. Mi sembra dunque che, se non hai altro da aggiungere, abbiamo spiegato abbastanza bene le ragioni dell'accusa che si muove alla filosofia, e dimostrato che si tratta di un'accusa ingiusta. - Su questo punto, rispose, non ho proprio niente da aggiungere. Ma delle odierne costituzioni quale, secondo te, conviene alla filosofia? - Nemmeno [b] una, replicai, ed è ben di questo che mi lagno, che nessuna delle odierne costituzioni politiche è degna di una natura filosofica. Anche per questo tale natura si distrae e si altera. Come un seme straniero seminato in altro terreno perde le sue proprietà e suole, per l'influsso ambientale, cambiarsi nel tipo indigeno, così anche questa determinata natura perde ora la sua propria facoltà e si trasforma in un carattere che non è il suo. Ma se l'eccellenza della [c] costituzione da lei incontrata sarà pari all'eccellenza sua, allora si vedrà chiaramente che questa natura era realmente divina, e le altre invece umane, sia nella naturale loro indole sia nelle loro occupazioni. E ora è chiaro che chiederai subito quale sia questa costituzione. - Non hai compreso, rispose; perché non stavo per chiederti questo, ma se tale costituzione si identifichi con quella da noi esposta quando fondavamo lo stato, o se sia un'altra. - In generale, feci io, è quella. Ma anche allora si era accennato a un punto particolare, che dovesse esserci sempre nello stato una qualche autorità, che mantenesse quella costituzione [d] fedele al medesimo spirito che avevi tu, il legislatore, quando davi le leggi. - Sì, lo si era accennato, rispose. - Ma non lo si era chiarito abbastanza, continuai, perché si temevano quelle questioni che avete sollevate per far vedere lunga e difficile la sua dimostrazione, benché neanche il resto sia tra tutte la cosa più facile a esporre. - Che cosa? - In che modo, per non perire, lo stato dovrà trattare la filosofia. Tutte le grandi cose sono pericolose e realmente, secondo il proverbio, il bello [e] è difficile. - Tuttavia, rispose, una volta chiarito questo punto, concludiamo la dimostrazione. - Se non ci riusciamo, feci io, non sarà per difetto di buona volontà, ma, se mai, perché non ne siamo capaci; e del mio impegno sarai testimonio diretto. Osserva però anche adesso con quanto impegno e sprezzo del pericolo mi accingo a dire che lo stato deve dedicarsi a questo studio

in una maniera opposta a quella che segue ora. - Come? - Oggidì, continuai, quelli che vi si dedicano sono dei giovincelli appena [498a] usciti dalla fanciullezza e lo fanno subito prima di cominciare ad occuparsi delle cose di casa e degli affari; e quando si sono accostati alla parte più difficile della filosofia, se ne allontanano. E sono quelli che passano per molto filosofi! Intendo come parte più difficile la dialettica. In séguito, anche se, solamente perché invitati, acconsentono ad ascoltare altri che si dedicano a questa attività, ne fanno grande caso, giudicandola solo un passatempo; e quando sopraggiunge la vecchiaia, eccetto alcuni pochi, si spengono [b] molto più che il sole di Eraclito, in quanto non si riaccendono più. - E come devono fare?, chiese. - Tutto l'opposto. Quando sono giovanotti e ragazzi debbono avere un'educazione e una filosofia adatte alla loro giovane età, curare molto i corpi nel periodo in cui sbocciano e si fanno virili, procurando così un valido aiuto alla filosofia. Con l'avanzare dell'età, quando l'anima comincia a maturarsi, devono intensificarne l'esercizio e, quando vengono a mancare le forze fisiche e i cittadini sono esclusi da attività politica e da spedizioni militari, allora devono pascolare [c] in piena libertà senza altri còmpiti che non siano sotto forma di passatempi, se devono vivere felici e, morendo, adeguare la sorte dell'al di là alla vita vissuta.

XII. - Mi sembra, Socrate, rispose, che tu parli davvero con impegno; credo però che la maggior parte degli ascoltatori intenda resistere con impegno ancora maggiore, senza lasciarsi persuadere in alcun modo, a cominciare da Trasimaco. - Non mettere male, dissi, tra me e Trasimaco, che siamo amici recenti senza essere stati prima [d] nemici. Non desisteremo dai tentativi finché o persuaderemo lui e gli altri o faremo qualcosa di utile per quell'altra vita, quando, rinati, si troveranno impegnati in simili discussioni. - E' il tuo, disse, un rinvio proprio a breve scadenza! - A niente, risposi, in confronto alla totalità del tempo. Del resto non c'è da sorprendersi che i più non siano persuasi dalle nostre parole, perché non hanno mai veduto realizzato quello di cui stiamo parlando; anzi più [e] spesso hanno sentito simili frasi, a bella posta adattate le une alle altre, ma non combinantisi automaticamente come nel caso presente. E un uomo conformato e modellato sulla virtù nel più alto grado possibile, in opere come a parole, un uomo che governa sovrano uno stato simile al [499a] nostro, non lo hanno mai veduto, né uno solo né più d'uno. Non credi?

- No, non ne hanno veduto. - D'altra parte, mio benedetto amico, non hanno abbastanza udito discorsi belli e nobili, che cercano intensamente e in tutti i modi la verità per poterla conoscere, che evitano le sottigliezze e le controversie eristiche non aventi altro scopo che l'opinione e la contesa, nei dibattiti giudiziari come nelle riunioni private. - Non hanno udito nemmeno questi. [b] - Ecco le ragioni, feci io, che allora ci facevano così prevedere e temere; pure, sotto l'imperiosa esigenza del vero, abbiamo finito col dire che né uno stato né una costituzione né similmente nemmeno un uomo sarebbero mai divenuti perfetti, finché, volenti o nolenti, codesti filosofi, pochi e non perversi, ma oggidì tacciati da inutili, non si trovassero in una certa necessità, nata dal caso, di occuparsi dello stato, e lo stato di divenirne suddito; o finché nei figli degli attuali signori e re o in questi stessi non [c] sorgesse, per una divina ispirazione, vero amore di vera filosofia. Che sia impossibile realizzare l'uno o l'altro di questi casi, io la dico un'affermazione insensata. Se così fosse, sarebbe giusto deriderci, come autori di castelli in aria. Non è così? - Così. - Se dunque nell'infinito tempo trascorso una qualche necessità ha costretto insigni filosofi a occuparsi dello stato, o se, in qualche remoto e a [d] noi sconosciuto paese barbarico, ancor oggi li costringe o se li costringerà pure in futuro, eccoci pronti a sostenere che la costituzione di cui stiamo parlando è esistita, esiste ed esisterà quando la Musa della filosofia domini lo stato. Non è impossibile che esista e noi non parliamo di cose impossibili; però conveniamo anche noi che si tratta di cose difficili. - E questo è anche il mio parere, rispose. - Mi dirai, feci io, che non è però quello dei più? - Forse sì, rispose. - Mio benedetto amico, replicai, non [e] accusarli con tanta energia. Certo muteranno la loro opinione se, senza litigare, ma esortandoli e distruggendo l'accusa che rivolgono all'amore per la scienza, indicherai loro quelli che dici filosofi, e se definirai come poco fa la [500a] loro natura e la loro professione; questo perché non credano che tu intenda parlare di quelli cui pensano loro. E, se li vedranno in questa nuova luce, potrai affermare che cambieranno opinione e risponderanno diversamente. Credi forse che chi è immune da invidia e mite si iriti con chi non è irritato o invidii chi non è invidioso? Prevenendo la tua risposta, dichiaro che, secondo me, una natura così difficile è presente in poche persone, ma non nella massa. - E io, rispose, sinceramente la penso come te. - Ora, [b] condividi il mio parere anche su quest'altro punto, che, se i più sono mal disposti verso la filosofia, la colpa ricade su quegli estranei che con estrema

petulanza vi si sono sconvenientemente introdotti, s'insultano, nutrono sentimenti ostili gli uni verso gli altri e riducono i loro discorsi a questioni personali, comportandosi in maniera del tutto disdicevole alla filosofia? - Certo, rispose.

XIII. - Sì, Adimanto, perché chi pensa seriamente alle "cose che sono", non ha nemmeno tempo libero per abbassare [c] lo sguardo alle cose degli uomini, riempirsi d'invidia e di astio combattendo con loro. Tali persone guardano invece a oggetti ordinati e sempre invariabilmente costanti, e osservano che non si fanno reciproca ingiustizia, ma che se ne stanno tutti ordinati secondo un principio razionale; e perciò li imitano e si fanno simili a loro quanto più possono. Credi che si possa evitar d'imitare ciò con cui si vive in armonia e che si ammira? - E' impossibile, rispose. - Se dunque il filosofo vive in armonia con ciò che è [d] divino e ordinato, egli diviene ordinato e divino, per quanto è possibile a un uomo. Ma da ogni parte si muovono accuse contro di lui. - Assolutamente. - Se quindi, continuai, si trova talvolta costretto a tentare di tradurre in caratteri umani gli oggetti delle sue sublimi visioni, sia nell'ambito privato sia in quello pubblico, senza limitarsi a plasmare soltanto se stesso, credi che sarà cattivo artefice di temperanza, di giustizia e di ogni virtù popolare? - Niente affatto, rispose. - Ma se i più si accorgono che diciamo il vero su di lui, si arrabbieranno con i filosofi [e] senza crederci quando diciamo che mai uno stato potrà essere felice se non è disegnato da quei pittori che dispongono del modello divino? - Non s'arrabbieranno, disse, [501a] sempre che se n'accorgano. Ma come va fatto, dici, il disegno? - Dopo aver preso, risposi, come se si trattasse di una tavoletta, lo stato e i caratteri umani, in primo luogo lo renderanno puro, cosa non facile. In ogni caso vedi bene che ci sarebbe subito un punto di differenza dagli altri: non consentiranno a occuparsi né di un privato né di uno stato, né a stendere testi di legge se prima non avranno ricevuto puro quel privato o quello stato, oppure non l'avranno reso tale essi stessi. - E con ragione, rispose. - Subito dopo non credi che tracceranno lo schema della costituzione? - Sicuramente. - In séguito, penso, [b] completando il lavoro, guarderanno spesso da una parte e dall'altra, a ciò che per natura è giusto bello temperante e così via, e in rapporto a quello a loro volta lo faranno nascere negli uomini, fino a ottenere, mescolando e temperando le varie forme di vita umane, una

sembianza d'uomo modellata su quel tipo che anche Omero chiamò, quando lo notava negli uomini, di aspetto divino e simile agli dèi. - Giusto, disse. - E, credo, ora cancelleranno ora ridipingeranno, finché, con ogni sforzo, avranno creato caratteri [c] umani cari agli dèi più che sia possibile. - Molto bella, davvero, disse, sarebbe questa pittura. - Ebbene, ripresi, quei tali che, come dicevi, ci si sarebbero avventati contro con estrema violenza, riusciamo in qualche modo a persuaderli che un simile pittore di costituzioni è quello di cui facevamo loro le lodi e che ne suscitava le ire perché gli affidavamo gli stati? A sentir ora ripetere questa affermazione, non si addolciscono un poco? - Certamente, rispose, se sono persone assennate. - Che cosa [d] potranno obiettare? Che i filosofi non amino "ciò che è" e la verità? - Sarebbe assurdo, disse. - E che la loro natura, da noi descritta, non sia familiare del sommo bene? - Nemmeno questo - Ancora: che questa natura, quando avrà trovato le forme di vita che le sono adatte, non sarà perfettamente buona e amante del sapere quant'altra mai? O diranno che tali doti avrebbero avuto in grado maggiore quelli che abbiamo escluso? - No [e] certamente. - E si adireranno ancora quando noi diciamo che, se prima la stirpe dei filosofi non diventa padrona dello stato, né lo stato né i cittadini avranno tregua dai mali? e che la costituzione che a parole, come una favola, andiamo esponendo, non avrà piena realizzazione? - Forse meno, ammise. - Vuoi ora, feci io, che li dichiariamo diventati non "meno", ma "del tutto" miti e [502a] convinti? e questo perché siano d'accordo, se non altro per pudore? - Senza dubbio, rispose.

XIV. - Ammettiamo pure, feci io, che essi siano convinti di questo. Ma potrà uno contestare quest'altro punto, che cioè da re o signori non possano nascere figlioli con naturale disposizione alla filosofia? - Nessuno, rispose. - E può uno dire che, anche se nati con questa disposizione, devono necessariamente essere corrotti? Anche noi riconosciamo che è difficile che si salvino, ma c'è chi oserà [b] sostenere che nell'intero corso del tempo tra tutti non se ne salvi mai nemmeno uno? - E come? - Certo che, continuai, se ce n'è anche uno solo e dispone di uno stato obbediente, sarà capace di realizzare tutto ciò che ora è incredibile. - Sì, capace, rispose. - Se, ripresi, un uomo di governo impone quelle leggi e quelle forme di vita che abbiamo descritte, non è certamente impossibile che i cittadini consentano a osservarle. - No, assolutamente. - Ma è strano e impossibile che anche

per gli altri valgono le norme che valgono per noi? - Credo di no, [c] disse. - Ebbene, che si tratti di norme ottime, sempre che realizzabili, l'abbiamo dimostrato esaurientemente, credo, nella discussione di prima. - Sì, in modo esauriente. - Ora, come sembra, possiamo concludere che le nostre norme legislative sono ottime, se realizzabili; ma difficili a realizzare, per quanto non impossibili. - Possiamo concludere proprio così, rispose.

XV. - Ora, poiché questo argomento, sia pure a fatica, è stato completamente esaurito, non dobbiamo passare a trattare il resto, ossia in quale maniera e con quali discipline [d] e forme di vita si poggeranno i nostri difensori della costituzione, e a quale età ciascuno di loro si dedicherà ai vari compiti? - Sì, dobbiamo trattarne, rispose. - Non mi è servito a nulla, feci io, il trucco di trascurare nella discussione di prima il punto scabroso riguardante il possesso delle donne, la procreazione dei figli e l'insediamento dei governanti. Ero ben conscio di quante critiche e difficoltà di realizzazione avrebbe suscitato la piena verità. Cionondimeno è venuto il momento di esporre tali problemi. Ora, [e] quelli delle donne e dei figli li abbiamo sviscerati a fondo, ma la questione dei governanti bisogna trattarla quasi da capo. Dicevamo, se ricordi, che i governanti dovevano [503a] dimostrare grande amore di patria, essere messi alla prova tra i piaceri e i dolori, e non farsi cogliere a rigettare questa loro convinzione né in mezzo alle fatiche né alle paure né in nessun altro cambiamento di condizioni; altrimenti si doveva scartare chi non avesse queste qualità. Chi invece fosse uscito da queste prove completamente intatto come oro saggiato nel fuoco, lo si doveva costituire uomo di governo e premiare da vivo e da morto con onori e doni. Pressappoco così si diceva, con parole furtive e velate, [b] per paura di smuovere la questione presente. - Parole verissime le tue, rispose; mi ricordo. - Mio caro, ripresi, c'era scrupolo a dire le audaci cose di adesso. Ora però osiamo pure dichiarare che i più scrupolosi guardiani devono essere dei filosofi. - Dichiariamolo pure, ammise. - Pensa allora quanto sarà verosimile che siano pochi questi tuoi filosofi; ché le parti di quella che, come dimostrammo, dev'essere la loro natura, raramente consentono a stare unite nel medesimo soggetto. Per lo più questa [c] natura nasce disunita. - Come dici?, chiese. - Tu sai che persone pronte ad apprendere, dotate di memoria, perspicaci acute d'ingegno e fornite di tutte le qualità analoghe, non

sogliono avere da natura anche un pensiero così vigoroso e nobile da consentire a vivere regolate, con tranquillità e fermezza. Invece il loro acuto ingegno le fa muovere come càpita, e perdono tutta la loro fermezza. - E' vero quello che dici, ammise. - Viceversa, quei [d] caratteri fermi e incrollabili, sui quali più si può contare per la loro fedeltà, e che in guerra difficilmente si lasciano prendere dalla paura, si comportano allo stesso modo quando si tratta di imparare: sono difficili a scuotere e tardi ad apprendere, come intorpiditi, e sono pieni di sonnolenza e sbadigli, ogni volta che devono sopportare una simile fatica. - E' così, disse. - Noi però dicevamo che devono avere in alto grado queste e quelle doti, altrimenti a un carattere come questo non dev'essere concesso di partecipare né alla più rigorosa educazione né a onori né a cariche pubbliche. - Giusto, rispose. - Non credi che esso sarà raro? - Come no? - Si deve [e] dunque saggiarlo tra quelle fatiche e paure e piaceri che allora dicevamo; aggiungiamo ora ciò che prima avevamo tralasciato, ossia che occorre esercitarlo anche in parecchie discipline, per vedere se la sua natura riuscirà ad affrontare le più alte discipline o se ne impressionerà, come [504a] chi s'impressiona nelle altre prove. - E' un esame che merita fare, disse. Ma quali sono queste altissime discipline che dici?

XVI. - Tu ricordi, dissi, che dopo aver distinto tre parti nell'anima, abbiamo determinato per via di confronti che cosa fossero rispettivamente la giustizia, la temperanza, il coraggio e la sapienza. - Se non ricordassi, rispose, mi meriterei di non udire il resto. - Ricordi anche quello che si era detto prima? - Che cosa? - Dicevamo [b] che per arrivare a contemplarle meglio che fosse possibile ci sarebbe voluto un altro giro più lungo e che, quando l'avessimo compiuto, esse sarebbero apparse evidenti; ma che intanto sarebbe stato possibile riallacciare ai discorsi già fatti dimostrazioni da questi derivate. E voi avete dichiarato che poteva bastare, e così l'esposizione di allora venne fatta, a mio parere, senza esattezza; ma se ne siete stati soddisfatti, potrete dirlo voi stessi. - Per me, fece, è stata una esposizione misurata; e così è certo sembrata [c] anche agli altri. - Ma, mio caro, ripresi, non è giusta una misura di tali cose se lascia fuori una parte qualsiasi di ciò che è. Perché cosa imperfetta non è misura di nulla; ma talvolta taluni di primo acchito la credono sufficiente e pensano che non occorra cercare nulla di più. - Certamente, risposi, molti si trovano in questa condizione per indolenza. - Però, feci io, un

guardiano dello stato e delle leggi non deve assolutamente trovarvi.

- E' naturale, disse. - Un tale uomo, amico mio, ripresi, [d] deve quindi percorrere il giro più lungo e affaticarsi nello studio non meno che nella ginnastica. In caso diverso, come dicevamo or ora, non verrà mai a capo di quella disciplina che è la più sublime e la più atta a lui. - Non sono dunque queste le discipline maggiori?, chiese. Ce n'è ancora qualcuna maggiore della giustizia e di quelle virtù che abbiamo citate?

- Anche una maggiore, risposi io; e di queste stesse virtù dobbiamo non limitarci, come facciamo adesso, a contemplare la linea generale, bensì non trascurarne la più perfetta realizzazione. Non è ridicolo fare [e] di tutto perché cose da poco siano le più esatte e pure possibili, e giudicare le maggiori indegne della maggiore esattezza? - Certamente, disse [il concetto è degno]. Ma veniamo a quella che tu dici la massima disciplina e al suo oggetto. Credi che ti si potrà lasciar andare, continuò, senza chiederti che cosa è? - No certamente, feci io, ma chiedilo pure. Comunque ne hai sentito parlare non di rado: adesso o non ci rifletti oppure mediti di crearmi delle [505a] noie con le tue obiezioni. E inclino piuttosto a questa seconda supposizione, poiché hai sentito dire spesso che oggetto della massima disciplina è l'idea del bene; è da essa che le cose giuste e le altre traggono la loro utilità e il loro vantaggio. E pressappoco tu sai ora che voglio dire questo, e inoltre che di essa non abbiamo una conoscenza adeguata; ma se non ne abbiamo conoscenza, anche ammesso che conoscessimo perfettissimamente tutto il resto senza di questa, vedi bene che non ne ritrarremmo alcun giovamento, come non lo ritrarremmo se possedessimo una cosa senza il bene. [b] Credi che ci sia vantaggio a possedere una qualunque cosa, se non è buona? o a intendere tutto ad eccezione del bene, senza intendere per nulla il bello e il bene? Per Zeus!, rispose, io no.

XVII. - D'altra parte tu sai anche che per i più il bene è piacere, ma per i più raffinati è intelligenza. - Come no? - E che, mio caro, coloro che pensano così, non possono spiegare che cosa sia l'intelligenza, ma sono costretti infine a dichiarare che è quella del bene. - Ed è molto ridicolo!, rispose. - Come non può esserlo, feci [c] io, se, mentre ci rimproverano di non conoscere il bene, ce ne parlano come se lo conoscessimo? Dichiarano che è intelligenza del bene, come se noi comprendessimo ciò che intendono dire quando pronunciano il nome del 'bene'. - Verissimo, rispose. - E coloro che definiscono bene il

piacere? Forse che sbagliano meno degli altri? Non sono costretti anche loro a riconoscere che esistono piaceri cattivi? - Sicuro. - Si trovano dunque a riconoscere, credo, che le identiche cose sono buone e cattive. Non è [d] vero? - Indubbiamente. - E qui non sorgono evidentemente grandi e numerose dispute? - E come no? - Ancora: non è pure evidente che, trattandosi di cose giuste e belle che sono soltanto apparenza senza essere effettivamente tali, molti tuttavia sceglierebbero di farle, di possederle e di far credere di possederle? mentre, se si tratta di beni, nessuno si contenta più di ottenere i beni apparenti, ma cerca quelli effettivi? e che, in questo ambito, ognuno non esita a sprezzare l'apparenza? - Certo, rispose. - Ora, l'oggetto che ogni anima persegue e che pone come mèta di tutte le sue azioni, indovinandone [e] l'importanza, ma sempre incerta e incapace di coglierne pienamente l'essenza e di averne una salda fede come ha negli altri oggetti, onde perde anche l'eventuale vantaggio [506a] di questi, dobbiamo dire che un tale oggetto, tanto importante, deve rimanere ugualmente ignorato anche da quelle eminenti personalità dello stato alle quali rimetteremo ogni cosa? - No, affatto, rispose. - Credo però, continuai, che per le cose giuste e belle, se si ignora in che relazione siano con il bene, sarebbe un guardiano ben scarso chi ignorasse tale relazione. E profetizzo che prima di conoscere questa relazione nessuno le conoscerà bene. - Giusta profezia, rispose. - Godrà dunque [b] di un ordine perfetto la nostra costituzione, se le sovrintende un simile guardiano, che abbia queste conoscenze?

XVIII. - Per forza, rispose. Ma tu ora, Socrate, dici che il bene sia scienza o piacere o qualcosa di diverso? - Oh!, caro il mio uomo, replicai, lo sapevo bene, ed era palese da tempo che non ti avrebbe soddisfatto l'opinione degli altri a questo proposito. - Non mi sembra giusto, Socrate, disse, che uno che da tanto tempo si occupa di questi argomenti sappia riportare le opinioni altrui e la [c] propria no. - E ti sembra giusto, feci io, che uno parli delle cose che non sa come se le sapesse? - Come se le sapesse, rispose, no, affatto. E' giusto però voler parlare da uomo veramente convinto della sua opinione. - E non ti sei accorto, continuai, che le opinioni non accompagnate dalla scienza sono tutte brutte? Di esse le migliori sono cieche. Ti sembra che coloro che hanno una vera opinione su qualcosa, ma sono sprovvisti di intelletto, presentino qualche differenza da ciechi che camminano dritto per una strada? - Nessuna differenza, rispose. [d] - Vuoi dunque

contemplare cose brutte, cieche e storte, quando ti è possibile sentirne da altri di splendide e belle? - No, per Zeus!, Socrate, fece Glaucone, non ritirarti come se fossi alla fine. Noi ci sentiremo soddisfatti se tratterai del bene allo stesso modo con cui hai trattato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù. - Anch'io, risposi, mio caro amico, ne sarò molto soddisfatto, ma temo che non ci riuscirò e che, pur mettendocela tutta, farò una brutta figura e mi esporrò allo scherno. Sù, benedetti [e] amici, lasciamo stare per il momento che cosa sia mai il bene in sé: mi sembra una cosa troppo alta perché possiamo raggiungere ora, con lo slancio presente, il concetto che ne ho io. Invece voglio dire, se ne siete contenti pure voi, quello che sembra la prole del bene, cui molto somiglia. Se però non ne siete contenti, lasciamolo perdere. - Sù, dillo!, fece. Pagherai il tuo debito un'altra volta, spiegandoci [507a] che cosa è il padre. - Vorrei poter pagarvelo, risposi, e che voi poteste riscuoterlo tutto, anziché, come adesso, i soli frutti. Prendetevi dunque questo frutto e la prole del bene in sé. State però attenti che, senza volere, in qualche modo non vi imbrogli, rendendovi falsificato il computo del frutto. - Staremo attenti, rispose, come potremo. Ma tu limitati a parlare. - Lo farò, dissi, soltanto quando mi sarò messo d'accordo con voi e vi avrò fatto ricordare quello che s'è detto prima e quello che già s'è detto più volte in altre occasioni. - Che cosa?, [b] chiese. - Noi affermiamo che ci sono molte cose belle, e belle le definiamo col nostro discorso; e diciamo che ci sono molte cose buone e così via. - Lo affermiamo. - E poi anche che esistono il bello in sé e il bene in sé; e così tutte le cose che allora consideravamo molte, ora invece le consideriamo ciascuna in rapporto a una idea, che diciamo una, e ciascuna chiamiamo 'ciò che è'. - E' così. - E diciamo che quelle molte cose si vedono, ma non si colgono con l'intelletto, e che le idee invece si colgono con l'intelletto, ma non si vedono. - Senza [c] dubbio. - Ora, qual è in noi l'organo che ci fa vedere le cose visibili? - La vista, rispose. - E, continuai, non è l'udito che ci fa udire le cose udibili? E non sono gli altri sensi a farci sentire tutte le cose sensibili? - Sicuramente. - Ora, hai riflettuto, feci io, quanto maggiore pregio l'artefice dei sensi abbia voluto conferire a quello di vedere e di essere visti? - No proprio, rispose. - Ma esamina la cosa in questo modo. L'udito e la voce richiedono il concorso di un elemento diverso, il primo per udire, la seconda per essere udita? E se questo [d] terzo elemento non è presente, forse che l'uno non udirà e l'altra non sarà udita? - Non richiedono il concorso di nulla, rispose. - E, credo, feci io, nemmeno molte altre facoltà, per non dire nessuna,

richiedono alcunché di simile. O ne puoi citare qualcuna? - Io no, rispose. - Ma non pensi che lo richiede la facoltà della vista e del visibile? - Come? - Ammettiamo che negli occhi abbia sede la vista e che chi la possiede cominci a servirsene, e che in essi si trovi il colore. Ma se non è presente un terzo elemento, che la natura riserva proprio [e] a questo còmpito, tu ti rendi conto che la vista non vedrà nulla e che i colori resteranno invisibili. - Qual è questo elemento di cui parli? - Quello, risposi, che tu chiami luce. - Dici la verità, ammise. - Di una specie non insignificante sono dunque il senso della vista e la facoltà [508a] di essere veduti, se sono stati congiunti con un legame più prezioso di quello che tiene insieme le altre combinazioni, a meno che non sia cosa spregevole la luce. - Spregevole?, disse. Tutt'altro!

XIX. - A quale dunque tra gli dèi del cielo puoi attribuire questo potere? un dio la cui luce permette alla nostra vista di vedere nel miglior modo e alle cose visibili di farsi vedere? - Quello, rispose, che tu e gli altri riconoscete: è chiaro che la tua domanda si riferisce al sole. - Ora, il rapporto tra la vista e questo dio non è per natura così? - Come? - La vista, né come facoltà in se stessa né come organo in cui ha sede e che chiamiamo [b] occhio, non è il sole. - No, certamente, - Eppure, a mio parere, tra gli organi dei sensi è quello che più ricorda nell'aspetto il sole. - Sì, certo. - E la facoltà di cui dispone non l'ha perché dispensata dal sole, come un fluido che filtra in essa? - Senza dubbio. - E non è vero anche che il sole non è la vista, ma, essendone causa, è da essa stessa veduto? - E' così, ammise. -Puoi dire dunque, feci io, che io chiamo il sole prole [c] del bene, generato dal bene a propria immagine. Ciò che nel mondo intelligibile il bene è rispetto all'intelletto e agli oggetti intelligibili, nel mondo visibile è il sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili. - Come?, fece, ripetimelo. - Non sai, ripresi, che gli occhi, quando uno non li volge più agli oggetti rischiarati nei loro colori dalla luce diurna, ma a quelli rischiarati dai lumi notturni, si offuscano e sembrano quasi ciechi, come se non fosse nitida in loro la vista? - Certamente, rispose. - Ma [d] quando, credo, uno li volge agli oggetti illuminati dal sole, vedono distintamente e la vista, che ha sede in questi occhi medesimi, appare nitida. - Sicuro! - Allo stesso modo considera anche il caso dell'anima, così come ti dico. Quando essa si fissa saldamente su ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, ecco che lo coglie e lo conosce, ed è evidente la sua intelligenza; quando invece si fissa su ciò che è misto di tenebra e che

nasce e perisce, allora essa non ha che opinioni e s'offusca, rivolta in sù e in giù, mutandole, le sue opinioni e rassomiglia a persona senza intelletto. - Le somiglia proprio. - Ora, questo [e] elemento che agli oggetti conosciuti conferisce la verità e a chi conosce dà la facoltà di conoscere, di' pure che è l'idea del bene; e devi pensarla causa della scienza e della verità, in quanto conosciute. Ma per belle che siano ambedue, conoscenza e verità, avrai ragione se riterrai che diverso e ancora più bello di loro sia quell'elemento. E [509a] come in quell'altro àmbito è giusto giudicare simili al sole la luce e la vista, ma non ritenerle il sole, così anche in questo è giusto giudicare simili al bene ambedue questi valori, la scienza e la verità, ma non ritenere il bene l'una o l'altra delle due. La condizione del bene dev'essere tenuta in pregio ancora maggiore. - Straordinaria deve essere, rispose, la bellezza che gli attribuisce, se è il bene a conferire scienza e verità e se le supera in bellezza; perché dicendo "bene" non intendi certo riferirti al piacere. - Zitto, feci io; continua piuttosto a esaminare la sua [b] immagine, così. - Come? - Dirai, credo, che agli oggetti visibili il sole conferisce non solo la facoltà di essere visti, ma anche la generazione, la crescita e il nutrimento, pur senza essere esso stesso generazione. - E come potrebbe esserlo? - Puoi dire dunque che anche gli oggetti conoscibili non solo ricevono dal bene la proprietà di essere conosciuti, ma ne ottengono ancora l'esistenza e l'essenza, anche se il bene non è essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l'essenza.

[c] XX. E Glaucone assai comicamente: - O Apollo, disse, che sovrumana eccellenza! - Sì, feci io, e ne sei tu responsabile, perché mi costringi a dire il mio parere su questo punto. - Non desistere, rispose; se non altro, riprendi almeno a spiegare la similitudine del sole, per vedere se lasci qualche lacuna. - Certo, replicai, ne lascio parecchie. - Non trascurarne nemmeno una, disse, per quanto piccola. - Credo anzi, feci io, che saranno molte. Tuttavia, per quanto posso in questo momento, non ne lascerò apposta. - Il cielo te ne guardi!, disse. - Ebbene, [d] ripresi, immagina che, come stiamo dicendo, siano essi due principi, e che reggano uno il genere e il mondo intelligibile, l'altro quello visibile. Mi esprimo così perché dicendo 'mondo celeste' non ti dia l'impressione di sofisticare sul nome. Ti rendi conto di queste due specie, visibile e intelligibile? - Me ne rendo conto. - Supponi ora di prendere una linea bisecata in segmenti ineguali e,

mantenendo costante il rapporto, dividi a sua volta ciascuno dei due segmenti, quello che rappresenta il genere visibile e quello che rappresenta il genere intelligibile; e, secondo la rispettiva chiarezza e oscurità, tu avrai, [e] nel mondo visibile, un primo segmento, le immagini. Intendo per immagini in primo luogo le ombre, poi i [510a] riflessi nell'acqua e in tutti gli oggetti formati da materia compatta, liscia e lucida, e ogni fenomeno simile, se comprendi. - Certo che comprendo. - Considera ora il secondo, cui il primo somiglia: gli animali che ci circondano, ogni sorta di piante e tutti gli oggetti artificiali. - Lo considero, rispose. - Non vorrai ammettere, feci io, che il genere visibile è diviso secondo verità e non verità, ossia che l'oggetto simile sta al suo modello come l'opinabile [b] sta al conoscibile? - Io sì, disse, certamente. - Esamina poi anche in quale maniera si deve dividere la sezione dell'intelligibile. - Come? - Ecco: l'anima è costretta a cercarne la prima parte ricorrendo, come a immagini, a quelle che nel caso precedente erano le cose imitate; e partendo da ipotesi, procedendo non verso un principio, ma verso una conclusione. Quanto alla seconda parte, quella che mette capo a un principio non ipotetico, è costretta a cercarla movendo dall'ipotesi e conducendo questa sua ricerca senza le immagini cui ricorreva in quell'altro caso, con le sole idee e per mezzo loro. - Non ho ben compreso, rispose, queste tue parole. - Ebbene, [c] ripresi, torniamoci sopra: comprenderai più facilmente quando si sarà fatta questa premessa. Tu sai, credo, che coloro che si occupano di geometria, di calcoli e di simili studi, ammettono in via d'ipotesi il pari e il dispari, le figure, tre specie di angoli e altre cose analoghe a queste, secondo il loro particolare campo d'indagine; e, come se ne avessero piena coscienza, le riducono a ipotesi e pensano che non meriti più renderne conto né a se stessi né ad [d] altri, come cose a ognuno evidenti. E partendo da queste, eccoli svolgere i restanti punti dell'argomentazione e finire, in piena coerenza, a quel risultato che si erano mossi a cercare. - Senza dubbio, rispose, questo lo so bene. - E quindi sai pure che essi si servono e discorrono di figure visibili, ma non pensando a queste, sì invece a quelle di cui queste sono copia: discorrono del quadrato in sé e della diagonale in sé, ma non di quella che tracciano, e [e] così via; e di quelle stesse figure che modellano e tracciano, figure che danno luogo a ombre e riflessi in acqua, si servono a loro volta come di immagini, per cercar di [511a] vedere quelle cose in sé che non si possono vedere se non con il pensiero, dianoeticamente. - E' vero quello che dici, rispose.

XXI. - Ecco dunque che cosa intendevo per specie intelligibile, e dicevo che, ricercandola, l'anima è costretta a ricorrere a ipotesi, senza arrivare al principio, perché non può trascendere le ipotesi; essa si serve, come d'immagini, di quegli oggetti stessi di cui quelli della classe inferiore sono copie e che in confronto a questi ultimi sono ritenuti e stimati evidenti realtà. - Comprendo, disse, che ti [b] riferisci al mondo della geometria e delle arti che le sono sorelle. - Allora comprendi che per secondo segmento dell'intelligibile io intendo quello cui il discorso attinge con il potere dialettico, considerando le ipotesi non principi, ma ipotesi nel senso reale della parola, punti di appoggio e di slancio per arrivare a ciò che è immune da ipotesi, al principio del tutto; e, dopo averlo raggiunto, ripiegare attenendosi rigorosamente alle conseguenze che ne derivano, e così discendere alla conclusione senza assolutamente [c] ricorrere a niente di sensibile, ma alle sole idee, mediante le idee passando alle idee; e nelle idee termina tutto il processo. - Comprendo, rispose, ma non abbastanza. Mi sembra che tu parli di una operazione complessa. Comprendo però il tuo desiderio di precisare che quella parte dell'essere e dell'intelligibile che è contemplata dalla scienza dialettica è più chiara di quella contemplata dalle cosiddette arti, per le quali le ipotesi sono principi; e coloro che osservano gli oggetti delle arti sono costretti, sì, a osservarli con il pensiero senza ricorrere ai sensi, ma [d] poiché li esaminano senza risalire al principio, bensì per via d'ipotesi, a te sembrano incapaci d'intenderli, anche se questi oggetti sono intelligibili con un principio. E, a mio avviso, tu chiami pensiero dianoetico, ma non intelletto, la condizione degli studiosi di geometria e di simili dotti, come se il pensiero dianoetico venisse a essere qualcosa di intermedio tra l'opinione e l'intelletto. - Hai capito benissimo, feci io. Ora applicami ai quattro segmenti questi quattro processi che si svolgono nell'anima: applica l'intellezione [e] al più alto, il pensiero dianoetico al secondo, al terzo assegna la credenza e all'ultimo l'immaginazione; e ordinali proporzionalmente, ritenendo che essi abbiano tanta chiarezza quanta è la verità posseduta dai loro rispettivi oggetti. - Comprendo, rispose, sono d'accordo e li ordino come dici.

LA REPUBBLICA VII

SOMMARIO

L'allegoria della caverna (I 514a-515d). Ancora l'allegoria della caverna (II 515e-517a). L'allegoria della caverna non è altro che l'allegoria del modo in cui il filosofo si solleva dalle cose sensibili alle idee e ritorna poi in questo mondo per governarlo nel modo migliore (III 517a-518b). Il compito dell'educazione: operare una "conversione" dello sguardo, verso l'idea del bene (IV 518b-519d). Bisogna costringere i filosofi a governare (V 519e-521b). L'educazione del vero filosofo: musica e ginnastica, così pure le arti, non producono scienza, sono quindi necessarie altre discipline. E innanzi tutto la matematica (VI 521c-522d). Ancora sulla matematica: in che senso essa può indirizzare verso le idee. Oggetti che invitano all'intellezione e al superamento del mondo sensibile (VII 522e-524d). Di questo tipo sono gli oggetti matematici. Utilità della matematica per il guerriero filosofo, diversa da quella per i mercanti. I numeri intelligibili (VIII 524d-526c). In secondo luogo il filosofo dovrà studiare la geometria, non per scopi pratici, ma in quanto scienza della superficie piana (IX 526c-527c). In terzo luogo il filosofo dovrà studiare l'astronomia e la stereometria, in quanto scienze dei solidi in movimento o fermi (X 527d-529c). Il vero metodo dell'astronomia, lo scopo per cui essa deve essere studiata dal filosofo (XI 529c-530c). In quarto luogo, il filosofo dovrà studiare la scienza dell'armonia e le leggi di combinazione dei suoni (XII 530c-531c). Infine la dialettica, di cui tutte queste scienze non sono altro che il preludio. In che cosa il metodo dialettico differisce da quello delle altre scienze. La dialettica ha per termine la conoscenza del bene, del principio non ipotetico (XIII 531c-533c). Riepilogo di tutto il problema della

conoscenza e della dialettica (XIV 533c-535a). La scelta dei futuri filosofi e le qualità che devono possedere i dialettici. Necessità di indirizzare per tempo il loro corso di studi (XV 535a-536d). Educazione dei futuri dialettici, nelle sue varie fasi. Corso propedeutico, soprattutto a base di ginnastica, per due o tre anni, fino al ventesimo anno di età. Scelta dei migliori ventenni e corso decennale nelle varie scienze. Successiva scelta dei migliori trentenni e cauto avvio alla dialettica; pericoli di una dialettica mal praticata (XVI 536d-538a). Ancora sulla necessaria cautela nell'indirizzare i giovani alla dialettica (XVII 538a-539d). Tirocinio quinquennale sulla dialettica, poi dai 35 ai 50 anni attività praticata nella vita dello stato. Dopo i 50 anni i prescelti, a turno, governeranno lo stato, dedicando il resto del tempo alla filosofia. Le prime disposizioni per rendere realizzabile lo stato perfetto (XVIII 539d-541b).

[514a] I. - In séguito, continuai, paragona la nostra natura, per ciò che riguarda educazione e mancanza di educazione, a un'immagine come questa. Dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce e ampia quanto tutta la larghezza della caverna, pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da Fanciulli, incatenati gambe e collo, sì da dover restare fermi e da [b] poter vedere soltanto in avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno il capo. Alta e lontana brilli alle loro spalle la luce d'un fuoco e tra il fuoco e i prigionieri corra rialzata una strada. Lungo questa pensa di vedere costruito un muricciolo, come quegli schermi che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini. - Vedo, rispose. - Immagina di vedere uomini che portano lungo il muricciolo oggetti [c] di ogni sorta sporgenti dal margine, e statue e altre [515a] figure di pietra e di legno, in qualunque modo lavorate; e, come è naturale, alcuni portatori parlano, altri tacciono. - Strana immagine è la tua, disse, e strani sono quei prigionieri. - Somigliano a noi, risposi; credi che tali persone possano vedere, anzitutto di sé e dei compagni, altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte? - E come possono, replicò, se sono costretti a tenere immobile il [b] capo per tutta la vita? - E per gli oggetti trasportati non è lo stesso? - Sicuramente. - Se quei prigionieri potessero conversare tra loro, non credi che penserebbero di chiamare oggetti reali le loro visioni? - Per forza. - E se la prigionia avesse pure un'eco dalla parete di fronte? Ogni volta che uno dei passanti facesse sentire la sua voce, credi che la giudicherebbero diversa da quella dell'ombra che passa? - Io no, per Zeus!, [c] rispose. - Per tali persone insomma, feci io, la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali. - Per forza, ammise. - Esamina ora, ripresi, come potrebbero sciogliersi dalle catene e guarire dall'incoscienza. Ammetti che capitasse loro naturalmente un caso come questo: che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce; e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di scorgere [d] quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Che cosa credi che risponderebbe, se gli si dicesse che prima vedeva vacuità prive di senso, ma che ora, essendo più vicino a ciò che è ed essendo rivolto verso oggetti aventi più essere, può vedere meglio? e se, mostrandogli anche ciascuno degli oggetti che passano, gli si domandasse e lo si costringesse a rispondere

che cosa è? Non credi che rimarrebbe dubbioso e giudicherebbe più vere le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso? - Certo, rispose.

[e] II. - E se lo si costringesse a guardare la luce stessa, non sentirebbe male agli occhi e non fuggirebbe volgendosi verso gli oggetti di cui può sostenere la vista? e non li giudicherebbe realmente più chiari di quelli che gli fossero mostrati? - E' così - rispose. - Se poi, continuai, lo si trascinasse via di lì a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe [516a] di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere. - Non potrebbe, certo, rispose, almeno all'improvviso. - Dovrebbe, credo, abituarvici, se vuole vedere il mondo superiore. E prima osserverà, molto facilmente, le ombre e poi le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro riflessi nell'acqua, e infine gli oggetti stessi; da questi poi, volgendo lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, [b] potrà contemplare di notte i corpi celesti e il cielo stesso più facilmente che durante il giorno il sole e la luce del sole. - Come no? - Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o su altra superficie, ma il sole in se stesso, nella regione che gli è propria. - Per forza, disse. - Dopo di che, parlando del sole, potrebbe già concludere che è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile, e ad essere [c] causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano. - E' chiaro, rispose, che con simili esperienze concluderà così. - E ricordandosi della sua prima dimora e della sapienza che aveva colà e di quei suoi compagni di prigionia, non credi che si sentirebbe felice del mutamento e proverebbe pietà per loro? - Certo. - Quanto agli onori ed elogi che eventualmente si scambiavano allora, e ai premi riservati a chi fosse più acuto nell'osservare gli oggetti che passavano e più rammentasse [d] quanti ne sollevano sfilare prima e poi e insieme, indovinandone perciò il successivo, credi che li ambirebbe e che invidierebbe quelli che tra i prigionieri avessero onori e potenza? o che si troverebbe nella condizione detta da Omero e preferirebbe "altrui per salario servir da contadino, uomo sia pur senza sostanza", e patire di tutto piuttosto che avere quelle opinioni e vivere in quel modo? - Così penso anch'io,

rispose; accetterebbe [e] di patire di tutto piuttosto che vivere in quel modo. - Rifletti ora anche su quest'altro punto, feci io. Se il nostro uomo ridiscendesse e si rimettesse a sedere, sul medesimo sedile, non avrebbe gli occhi pieni di tenebra, venendo all'improvviso dal sole? - Sì, certo, rispose. - E se dovesse discernere nuovamente quelle ombre e contendere con coloro che sono rimasti sempre prigionieri, nel periodo in cui ha la vista offuscata, prima [517a] che gli occhi tornino allo stato normale? e se questo periodo in cui rifà l'abitudine fosse piuttosto lungo? Non sarebbe egli allora oggetto di riso? e non si direbbe di lui che dalla sua ascesa torna con gli occhi rovinati e che non vale neppure la pena di tentare di andar sù? E chi prendesse a sciogliere e a condurre sù quei prigionieri, forse che non l'ucciderebbero, se potessero averlo tra le mani e ammazzarlo? - Certamente, rispose.

III. - Tutta quest'immagine, caro Glaucone, continuai, [b] si deve applicarla al nostro discorso di prima: dobbiamo paragonare il mondo conoscibile con la vista alla dimora della prigionia, e la luce del fuoco che vi è dentro al potere del sole. Se poi tu consideri che l'ascesa e la contemplazione del mondo superiore equivalgono all'elevazione dell'anima al mondo intelligibile, non concluderai molto diversamente da me, dal momento che vuoi conoscere il mio parere. Il dio sa se corrisponde al vero. Ora, ecco il mio parere: nel mondo conoscibile, punto estremo e difficile [c] a vedersi è l'idea del bene; ma quando la si è veduta, la ragione ci porta a ritenerla per chiunque la causa di tutto ciò che è retto e bello; e nel mondo visibile essa genera la luce e il sovrano della luce, nell'intelligibile largisce essa stessa, da sovrana, verità e intelletto. E chi vuole condursi saggiamente in privato o in pubblico deve vederla. - Sono d'accordo anch'io, rispose, come posso. - Sù, ripresi, sii d'accordo con me anche su quest'altro punto e non stupirti che chi è giunto fino a quest'altezza non voglia occuparsi delle cose umane, ma che la sua anima sia continuamente stimolata a vivere in alto. E' naturale [d] che sia così, se anche per questo vale l'immagine di prima. - E' naturale, rispose. - E credi che ci si possa stupire, ripresi, se uno, passando da visioni divine alle cose umane, fa cattiva figura e appare ben ridicolo, perché la sua vista è ancora offuscata? e se, prima ancora di avere rifatto l'abitudine a quella tenebra recente, viene costretto a contendere nei tribunali o in qualunque altra sede discutendo sulle ombre della giustizia o sulle

copie che danno luogo a queste ombre, e a battersi sull'interpretazione [e] che di questi problemi da chi non ha mai veduto la giustizia in sé? - Non ci si può stupire affatto, [518a] rispose. - Ma una persona assennata, feci io, si ricorderebbe che gli occhi sono soggetti a due specie di perturbazioni, e per due motivi, quando passano dalla luce alla tenebra e dalla tenebra alla luce. E se pensasse che questi medesimi fatti si producono pure per l'anima, quando ne vedesse una turbata e incapace di visione alcuna, non si metterebbe a ridere scioccamente, ma cercherebbe di sapere se, venendo da una vita più splendida, sia ottenebrata perché disabituata; o se, procedendo dall'ignoranza a una condizione di maggiore splendore, si trovi ad essere troppo [b] abbagliata. E così direbbe l'una felice della sua condizione e della sua vita, e avrebbe pietà dell'altra. E se volesse riderci sopra, il suo riso sarebbe meno ridicolo di quello che colpirebbe l'anima che viene dall'alto, dalla luce. - Sì, rispose, parli a modo.

IV. - Ora, ripresi, se questa è la verità, dobbiamo trarne la seguente conclusione: l'educazione non è proprio come la definiscono taluni che ne fanno professione. Essi [c] dicono che, essendo l'anima priva di scienza, sono loro che la istruiscono, come se in occhi ciechi ponessero la vista. - Lo dicono, sì, rispose. - Invece, continuai, il presente discorso vuole significare che questa facoltà insita nell'anima di ciascuno e l'organo con cui ciascuno apprende, si devono staccare dal mondo della generazione e far girare attorno insieme con l'anima intera, allo stesso modo che non è possibile volgere l'occhio dalla tenebra allo splendore se non insieme con il corpo tutto; e questo si deve fare finché l'anima divenga capace di resistere alla contemplazione di ciò che è e della parte sua più splendida. [d] In questo consiste, secondo noi, il bene. No? - Sì. - C'è dunque, feci io, un'arte apposita di volgere attorno quell'organo, e nel modo più facile ed efficace. Non è l'arte di infondervi la vista: quell'organo già la possiede, ma non è rivolto dalla parte giusta e non guarda dove dovrebbe; e a quell'arte spetta appunto di occuparsi di questa sua conversione. - Sembra di sì, rispose. - Ebbene, le altre che si dicono virtù dell'anima forse si avvicinano in certo modo a quelle del corpo. Ché realmente, anche se non vi sono dentro prima, forse vi vengono infuse [e] più tardi dalle abitudini e dagli esercizi. Ma la virtù

dell'intelligenza è propria più di ogni altra, come pare, di un elemento più divino, che non perde mai il suo potere e che, secondo come lo si rivolge, è utile e vantaggioso [519a] o inutile e dannoso. Non hai mai pensato quanto sia penetrante lo sguardo dell'animuccia propria dei cosiddetti malvagi sapienti? e quanto acutamente discerna gli oggetti cui è rivolta, appunto perché è dotata di vista non mediocre, ma è costretta a servire alla loro cattiveria sì che i mali da essa prodotti sono tanto più numerosi quanto più acuto è il suo sguardo? - Senza dubbio, rispose. - Supponiamo dunque, continuai, che, con un'operazione eseguita fin dall'infanzia, questa natura così formata fosse amputata tutto intorno di quella sorta di masse plumbee che appartengono al mondo della generazione e che le [b] stanno attaccate addosso con gli alimenti, i piaceri e simili golosità, tutte cose che fanno volgere in giù lo sguardo dell'anima. Se ne fosse stata liberata e fosse stata volta alle cose vere, questa medesima natura, di questi medesimi uomini, avrebbe potuto vedere anche quelle, così come vede gli oggetti ai quali è rivolta ora, assai acutamente. - E' ben naturale, rispose. - E non è naturale, ripresi, anzi non è conseguenza necessaria delle nostre parole che né le persone non educate e inesperte del vero né quelle cui si è permesso di consacrare tutta la vita all'educazione [c] potranno mai amministrare bene uno stato? quelle perché nella loro vita mancano di una mèta cui mirare compiendo tutte le loro azioni private e pubbliche, queste perché non le compiranno spontaneamente, convinte di abitare ancora da vive nelle isole dei beati? - E' vero, rispose. - E' dunque compito nostro, dissi, compito proprio dei fondatori, quello di costringere le migliori nature ad accostarsi a quella disciplina che prima abbiamo [d] definita la massima, vedere il bene e fare quell'ascesa. E quando sono salite e l'hanno visto pienamente, non dobbiamo permettere loro ciò che si permette ora. - Che cosa? - Rimanere colà, feci io, senza voler ridiscendere presso quei prigionieri e partecipare delle fatiche e degli onori del loro mondo, a prescindere dalla minore o maggiore loro importanza. - Ma, rispose, dovremo veramente fare ingiustizia a queste nature e farle vivere peggio, quando possono vivere meglio?

[e] V. - Ti sei dimenticato di nuovo, mio caro, replicai, che alla legge non interessa che una sola classe dello stato si trovi in una condizione particolarmente favorevole. Essa cerca di realizzare questo risultato nello stato tutto: armonizza tra loro i cittadini persuadendoli

e costringendoli, [520a] fa che si scambino i vantaggi che i singoli sappiano procurare alla comunità, e creando nello stato simili individui, la legge stessa non lo fa per lasciarli volgere dove ciascuno voglia, ma per valersene essa stessa a cementare la compattezza dello stato. - E' vero, rispose; me ne sono dimenticato. - Considera poi, Glaucone, continuai, che non faremo torto nemmeno a quelli che nel nostro stato nascono filosofi; ma che saranno giuste le cose che loro diremo costringendoli a curare e custodire gli altri. [b] Parleremo così: coloro che nascono filosofi negli altri stati, è naturale che non partecipino alle fatiche politiche, perché sorgono spontanei, indipendentemente dalla costituzione dei singoli stati; e ciò che è spontaneo, non dovendo il nutrimento ad alcuno, è giusto che non si senta spinto a pagare ad alcuno le spese. Voi però, vi abbiamo generato per voi stessi e per il resto dello stato, come negli sciami i capi e i re; avete avuto educazione migliore e più perfetta [c] che non quegli altri filosofi, e maggiore attitudine a svolgere ambedue le attività. Ciascuno deve dunque, a turno, discendere nella dimora comune agli altri e abituarsi a contemplare quegli oggetti tenebrosi. Abituandovi, vedrete infinitamente meglio di quelli laggiù e conoscerete quali siano le singole visioni, e quali i loro oggetti, perché avrete veduto la verità sul bello, sul giusto e sul bene. E così per noi e per voi l'Amministrazione dello stato sarà una realtà, non un sogno, come invece oggi avviene nella maggioranza degli stati, amministrati da persone che si battono fra loro per ombre e si disputano il potere, come se fosse [d] un grande bene. La verità è questa: lo stato in cui chi deve governare non ne ha il minimo desiderio, è per forza amministrato benissimo, senza la più piccola discordia, ma quello in cui i governanti sono di tipo opposto, è amministrato in modo opposto. - Senza dubbio, rispose. - Ebbene, credi che, udendo questi discorsi, i nostri pupilli ci disobbediranno e vorranno non collaborare alle fatiche politiche, ciascuno a turno, e abitare la maggior parte del tempo, in reciproca compagnia nel mondo puro? [e] - E' impossibile, disse; perché a persone giuste come sono essi, prescriveremo cose giuste. La cosa più importante di tutte è che ciascuno di essi va al governo per obbligo, mentre chi governa oggi nei singoli stati si comporta in modo opposto. - E' così, amico, dissi; se per [521a] chi dovrà governare troverai un modo di vita migliore del governare, ottima potrà essere l'amministrazione del tuo stato, perché sarà il solo in cui governeranno le persone realmente ricche, non di oro, ma di quella ricchezza che rende l'uomo felice, la vita onesta e fondata

sull'intelligenza. Se invece vanno al potere dei pezzenti, avidi di beni personali e convinti di dover ricavare il loro bene di lì, dal governo, non è possibile una buona amministrazione: perché il governo è oggetto di contesa e una simile guerra civile e intestina rovina con loro tutto il resto dello stato. - Verissimo, rispose. - Conosci dunque, ripresi, qualche [b] altro modo di vita che spregi le cariche pubbliche e non sia quello del vero filosofo? - No, per Zeus!, rispose. - D'altra parte, al governo devono andare persone che non amino governare. Altrimenti la loro rivalità sfocerà in contesa. - Come no? - Chi dunque costringerai ad assumersi la guardia dello stato se non coloro che meglio conoscono quali sono i modi per la migliore amministrazione di uno stato, e che possono avere altri onori e una vita migliore di quella politica? - Nessun altro, rispose.

[c] VI. - Vuoi che esaminiamo ora in che modo si potranno formare e condurre alla luce simili uomini, così come per taluni si dice che dall'Ade sono saliti fra gli dèi? - Come posso non volerlo?, disse. - Qui non si tratta, sembra, di rovesciare una conchiglia, ma di volgere l'anima da un giorno tenebroso a un giorno vero, ossia di un'ascesa a ciò che è; e la diremo vera filosofia. - Senza dubbio.- Ebbene, dobbiamo vedere quale [d] tra le varie discipline possiede una simile facoltà? - Come no? - Ora, Glaucone, quale sarà la disciplina che attira l'anima dal mondo della generazione al mondo dell'essere? E mentre parlo, mi viene un altro pensiero: non dicevamo che questi nostri uomini dovevano essere per forza, fin da giovani, atleti di guerra? - Sì, lo dicevamo. - Allora la disciplina che cerchiamo, oltre alla dote accennata, deve possedere anche quest'altra. - Quale? - Non essere inutile a uomini di guerra. - Deve possederla, sì, rispose, se è possibile. - Prima li educavamo [e] con la ginnastica e con la musica. - Proprio così, rispose. - Ora, la ginnastica si occupa di ciò che nasce e perisce: sovrintende alla crescita e al deperimento del corpo. - E' evidente. - Dunque non sarà questa [522a] la disciplina che cerchiamo. - No. - Sarà forse la musica, nel senso che dicemmo prima? - Ma quella, rispose era, se ricordi, il corrispettivo della ginnastica: educava i guardiani a forza di abitudini e procurava con l'armonia una certa armoniosità, ma non la scienza; e con il ritmo l'euritmia. Nel campo letterario, favoloso o veridico che fosse il contenuto, presentava certi altri tratti abituali simili a questi. Ma non portava in sé traccia alcuna di una disciplina che conducesse a quel preciso obiettivo [b] che ora

cerchi. - Mi fai ricordare con estrema esattezza, feci io; e realmente non presentava nulla di simile. Ma, mio eccellente Glaucone, quale sarà questa disciplina? Un'arte no, ch  tutte ci sono sembrate volgari. - Come no? Ora, che altra disciplina rimane se eliminiamo la musica, la ginnastica e le arti? - Via!, dissi, se non possiamo prenderne alcuna all'infuori di queste, prendiamone una di quelle che hanno applicazione generale. - Quale? - Per esempio, questa disciplina comune e [c] utile a tutte le arti e speculazioni e scienze, quella che ognuno deve per forza apprendere fra le prime. - Quale? - Questa disciplina piuttosto semplice, risposi, d'imparare a distinguere l'uno e il due e il tre. Con questo intendo dire, in generale, la scienza del numero e del calcolo. Non   vero che qualunque arte e scienza se ne deve servire? - S , certamente, rispose. - Non forse, feci io, anche l'arte bellica? - Per forza, disse. - Un generale [d] ridicolissimo, continuai,   l'Agamennone delle tragedie, nelle singole presentazioni che ne fa Palamede. Non hai riflettuto che, dopo aver inventato il numero, dice di aver ordinato le schiere al campo sotto Ilio e di aver contato le navi e tutto il resto, come se prima non fossero state contate? e come se Agamennone, a quanto sembra, non sapesse neppure quanti piedi aveva, se   vero che non sapeva far di conto? Ebbene, secondo te, che razza di generale era? - Un generale ben strano, a mio avviso, rispose, se questa era la verit .

[e] VII. - E dunque, dissi, alle discipline necessarie a un uomo di guerra dovremo aggiungere quella di saper calcolare e numerare? - S , pi  di tutte, rispose, se deve intendersi un poco di ordinamenti militari o, piuttosto, se deve essere semplicemente un uomo. - Su questa disciplina, continuai, sei del mio stesso parere? [523a] - Quale? - Forse appartiene a quelle che cerchiamo e che per loro natura conducono all'intellezione. Forse per  nessuno ne fa un uso retto: non la usa come la disciplina che porta in ogni modo all'essere. - Come dici?, chiese. - Prover  a chiarirti il mio pensiero, risposi. Considera insieme con me le cose che, dal canto mio, divido in atte e non atte a condurre al nostro obiettivo; e di' s  o no. E cos  vedremo con maggiore chiarezza se questa cosa   come sto divinando. - Dimostralo, disse. - Ecco la mia dimostrazione, risposi; se osservi, tra gli [b] oggetti sensibili alcuni non invitano l'intellezione a indagare, perch  basta il giudizio che ne d  la sensazione, altri invece la sollecitano in

tutti i modi a indagare, perché la sensazione non offre conclusioni sane. - E' chiaro, rispose, che stai parlando degli oggetti in prospettiva e di quelli dipinti a chiaroscuro. - Non hai afferrato bene, dissi, il mio pensiero. - Allora, di quali oggetti parli?, chiese. - Gli oggetti, feci io, che non invitano l'intellezione ad agire sono tutti quelli che non producono nel [c] contempo una sensazione opposta; quelli che la producono, li considero oggetti che la invitano ad agire, tutte le volte che, venendo da vicino o da lontano, la sensazione indichi indifferentemente un oggetto o l'opposto. Ma capirai meglio il mio discorso con questo esempio. Ecco, queste, diciamo, sono tre dita: pollice indice medio. - Senza dubbio, rispose. - Pensa dunque che ne parli come se si vedessero da vicino. Sù, per essi fa questa osservazione. - Quale? - Ciascuno di essi appare similmente un dito, e da questo punto di vista è perfettamente [d] indifferente che lo si veda in mezzo o a un'estremità, bianco o nero, grosso o sottile, e così via. In tutti questi casi l'anima dei più non è costretta a chiedere all'intellezione che cosa mai è un dito, perché mai la vista le ha presentato contemporaneamente il caso di un dito che sia l'opposto di un dito. - No, certamente, disse. - Perciò, feci io, è naturale che un simile caso non inviti [e] ad agire e non risvegli l'intellezione. - E' naturale. - E la vista vede forse bene la loro grandezza e piccolezza? o le è forse indifferente che una delle dita sia mediana o estrema? E così il tatto sente bene la grossezza e la sottigliezza o la mollezza e la durezza? E gli altri sensi non sono insufficienti a indicare queste caratteristiche? Non [524a] procede forse così ciascuno di essi? Anzitutto, la sensazione del duro si trova costretta a percepire anche il molle; e avverte l'anima di sentire lo stesso oggetto duro e molle. - E' così, ammise. - In simili casi, all'opposto di prima, ripresi, l'anima non è per forza perplessa su che cosa mai questa sensazione giudichi duro, se dice anche molle il medesimo oggetto? e così, per la sensazione del leggero e del pesante, non si domanda forse che cosa siano per essa il leggero e il pesante, se indica il pesante come leggero e il leggero come pesante? - Certo, [b] disse, queste interpretazioni sono strane per l'anima, ed esigono attento esame. - E' naturale allora, ripresi, che in simili casi l'anima ricorra al calcolo e all'intellezione, e provi anzitutto a esaminare attentamente se ciascuna impressione che le viene riportata è una sola o duplice. - Come no? - E se risulta duplice, ciascuna delle due non si manifesta come una sola e differente dall'altra? - Sì. - E se ciascuna delle due è una, e insieme sono due, l'anima concepirà separatamente le due impressioni. Se non fossero

separate, non le concepirebbe [c] come due, ma come una. - Bene. - Ora, anche la vista, diciamo, vedeva grande e piccolo, ma non come due cose distinte, bensì confuse. Non è vero? - Sì. - Ma, per chiarire questa incertezza, l'intellezione è costretta a vedere il grande e il piccolo non come cose confuse, ma distinte, tutto all'opposto della vista. - E' vero. - E non è anzitutto per questo che ci chiediamo che cosa sono mai il grande e il piccolo? - Senz'altro. - E così pure abbiamo distinto l'intelligibile e il visibile. [d] - Benissimo, rispose.

VIII. - Era questo che cercavo di dire anche poco fa: certi oggetti invitano il pensiero ad agire, e altri no; e definivo oggetti che l'invitano quelli che colpiscono la sensazione con impressioni tra loro opposte; e tutti quelli che non la colpiscono, li definivo non atti a risvegliare l'intellezione. Ora comprendo, rispose, e condivido questo parere. Ebbene? A quale dei due gruppi appartengono, secondo te, il numero e l'unità? - Non me ne rendo conto, rispose. - Ma ricavalo, replicai, da quello che s'è detto prima. Se la vista o qualche altro senso riescono a cogliere pienamente l'unità in se stessa, questa [e] non ci potrà portare all'essere come dicevamo parlando del dito. Se però, quando si vede l'unità, la si vede sempre accompagnata da qualcosa che le è incompatibile, sì da risultare insieme unità e pluralità, ecco che occorrerà allora un elemento che giudichi; e l'anima in questo caso sarà per forza perplessa e dovrà indagare risvegliando in sé la riflessione, e chiedersi che cosa è mai l'unità in sé. E' così [525a] lo studio dell'unità sarà fra quelli che conducono e rivolgono a contemplare l'essere. - Ma, rispose, questo carattere è proprio in sommo grado della vista dell'unità stessa, perché noi vediamo nel contempo l'identica cosa come unità e come pluralità infinita. - Se è così per l'unità, dissi, non sarà lo stesso anche per tutto il complesso del numero? - Come no? - Ma calcolo e aritmetica vertono totalmente sul numero. - Certo. [b] - E allora queste scienze appaiono atte a guidare alla verità. - Sì, straordinariamente adatte. - Faranno parte allora, sembra, delle discipline da noi cercate. Un uomo di guerra deve per forza apprenderele per poter ordinare le sue truppe; e un filosofo perché, uscendo dal mondo della generazione, deve raggiungere l'essere, salvo a rinunciare per sempre a essere un vero calcolatore. - E' così, rispose. - Ora, il nostro guardiano è uomo di guerra e filosofo. - Sicuramente. - Sarebbe dunque opportuno, Glaucone, prescrivere per legge la disciplina di cui stiamo parlando, e persuadere chi dovrà

svolgere nello stato le funzioni più importanti, a studiare il calcolo e ad applicarvi, [c] non in una maniera volgare, ma finché possa pervenire, con la sola intelligenza, a contemplare la natura dei numeri, senza usarne per comprare e vendere come fanno grossisti e mercanti, ma per ragioni belliche e per aiutare l'anima stessa a volgersi dal mondo della generazione alla verità e all'essere. - Parli benissimo, rispose. - E ora, continuai, dopo aver trattato della disciplina relativa [d] ai calcoli, mi rendo anche conto di quanto sia attraente e di quanto ci sia utile da molti punti di vista per il nostro scopo, se la si pratica per acquistare conoscenza, non per fare i mercanti. - In che senso? - E' utile per questo, come si diceva or ora: sospinge energicamente l'anima in alto e la costringe a ragionare sui numeri in se stessi, sempre respingendo chi ragiona presentandole numeri relativi a corpi visibili o palpabili. Tu sai certo che le persone molto esperte di questi argomenti, se uno si mette a scindere, con il discorso, l'unità in sé, lo deridono e non l'approvano; e [e] se tu frazioni l'unità, esse la moltiplicano, timorose che l'unità possa apparire non una, ma un insieme di parti. - Verissime le tue parole, ammise. - Che cosa credi, [526a] Glaucone, se uno chiedesse loro: "Illustri amici, che numeri sono mai quelli su cui discutete, dove l'unità è quale voi pretendete, ciascuna uguale a ogni altra in ciascun caso, senza la benché minima differenza e senza possedere in sé parte alcuna?". Che cosa credi che risponderebbero? - Risponderebbero così, credo: che parlano di quei numeri che si possono soltanto concepire con il pensiero, ma che non si prestano ad altri modi di trattazione. - Vedi dunque, mio caro, dissi io, che forse ci è realmente necessaria questa disciplina? E' evidente che costringe l'anima [b] a usare la pura intelligenza per giungere alla pura verità. - Fa proprio così, rispose. - E hai osservato un'altra cosa ancora? Che le persone naturalmente portate al calcolo hanno una naturale prontezza, per così dire, in ogni disciplina? e che le persone tarde, se sono educate ed esercitate nel calcolo, anche se non ne ritraggono altri vantaggi, tuttavia progrediscono tutte diventando più pronte di prima? - E' così, rispose. - E certo, secondo me, non potrai [c] trovare facilmente molte cose che ad apprenderele e praticarle impongano maggior fatica di questa. - No davvero. - Per tutte queste ragioni non si deve trascurare questa disciplina, anzi vi dobbiamo educare le persone naturalmente meglio dotate. - Sono d'accordo, rispose.

IX. - Ecco dunque stabilita, ripresi, una prima disciplina. Per seconda esaminiamo poi quella che le è collegata, e vediamo se ha per noi qualche lato conveniente. - Quale? Intendi parlare della geometria?, chiese. - Proprio di questa, risposi. - Se consideriamo, disse, quella [d] sua sezione che trova applicazione in guerra, è chiaro che questa convenienza c'è. Per i vari modi di porre il campo, di occupare località, di concentrare e spiegare truppe, e per tutte le altre formazioni assunte dagli eserciti nelle battaglie e nelle marce, ben differente uno sarebbe a seconda che fosse o no esperto di geometria. - E' vero però, risposi, che per tali scopi potrebbero bastare anche conoscenze ridotte di geometria e di calcolo. Occorre invece esaminarne la sezione più vasta e di più larga applicazione, [e] per vedere se in qualche modo può farci scorgere più facilmente l'idea del bene. A questo fine, possiamo dire, tende tutto ciò che costringe l'anima a volgersi verso il luogo dove ha sede la parte più felice dell'essere, quella che essa deve assolutamente vedere. - Hai ragione, ammise. - Ora, se costringe a contemplare l'essere, la geometria è conveniente, se la generazione, non lo è. - Possiamo ben dirlo. - Ebbene, feci io, [527a] tutti coloro che s'intendono anche un poco soltanto di geometria non verranno a negarci che questa scienza sia proprio l'opposto di come la descrivono coloro che la praticano. - Come?, chiese. - La descrivono in un modo ridicolissimo e meschino, comportandosi da persone pratiche e non rivelando nei loro discorsi che scopi pratici. Parlano di 'quadrare', di 'costruire su una linea data', di 'aggiungere per opposizione', usano ogni sorta di simili espressioni. Invece tutta questa disciplina va coltivata in [b] funzione della conoscenza. - Assolutamente, rispose. - Ora, dobbiamo convenire anche su un altro punto, questo? - Quale? - Che la si coltiva in funzione della conoscenza di ciò che perennemente è, ma non di ciò che in un dato momento è o finisce d'essere qualcosa. - D'accordo!, rispose; la geometria è conoscenza di ciò che perennemente è. - Allora, mio nobile amico, attirerà l'anima alla verità e sarà capace di produrre pensiero filosofico, per mantenere in alto ciò che ora (e non si dovrebbe) teniamo in basso. - Sì, nel più alto grado possibile, rispose. - Allora, ripresi, dobbiamo raccomandare più [c] che possiamo agli abitanti del tuo bello stato di non trascurare assolutamente la geometria. Non sono disprezzabili nemmeno i suoi vantaggi secondari. - Quali?, chiese. - Quelli che tu hai detto, risposi, e che riguardano la guerra. E in generale per tutte le discipline, così che è più facile apprenderle, noi sappiamo che v'è una differenza piena e assoluta tra

chi coltiva e chi non coltiva la geometria. - Differenza piena, per Zeus!, disse. - Possiamo dunque considerare questa come la seconda disciplina per i nostri giovani? - Consideriamola pure, rispose.

[d] X. - E come terza possiamo considerare l'astronomia? O non credi? - Io sì, rispose; perché conoscere meglio stagioni, mesi e anni non giova soltanto ad agricoltori e marinai, ma anche, e non meno, a generali. - Sei divertente, dissi io; hai l'aria di temere che i più ti possano accusare di prescrivere discipline inutili. Invece è un fatto tutt'altro che trascurabile, per quanto difficile a credere, che con queste discipline nell'anima di ciascuno si [e] purifica e come fuoco si ravviva un certo organo rovinato e accecato dalle altre occupazioni, quando invece la sua conservazione è preferibile a tutti gli occhi di questo mondo, perché soltanto con quell'organo si può vedere la verità. Ora, coloro che condividono questa opinione giudicheranno straordinariamente belle le tue parole, ma tutti coloro che di ciò non hanno percezione alcuna penseranno naturalmente che tu dica delle sciocchezze, perché quelle discipline non presentano per loro altra utilità degna di rilievo. Vedi dunque, e subito, con quale di questi due [528a] gruppi tu stia discutendo; a meno che tu non intenda parlare con nessuno dei due, ma parli soprattutto per te stesso, senza tuttavia rifiutare a un altro un qualche profitto ch'egli possa trarre dalle tue parole. - Scelgo questa via, rispose, di parlare, interrogare e rispondere soprattutto per me stesso. - Allora, dissi io, fa un passo indietro, perché or ora non abbiamo scelto bene la disciplina che segue alla geometria. - Come l'abbiamo scelta?, chiese. - Dopo la superficie piana, risposi, prima di scegliere un solido in se stesso, l'abbiamo scelto già soggetto a un movimento [b] di rivoluzione. Invece è giusto prendere, dopo la seconda, la terza dimensione, cioè la dimensione dei cubi e degli oggetti dotati di profondità. - E' vero, disse; però, Socrate, si tratta di problemi di cui, sembra, non si è ancora trovata la soluzione. - Duplice ne è il motivo, feci io; nessuno stato tiene in onore tali questioni, che vengono indagate con scarso impegno perché sono difficili; e coloro che indagano hanno bisogno di un maestro senza il quale non potrebbero trovare la soluzione. Ora, in primo luogo, è difficile che questo maestro esista; poi, anche se esistesse, in una situazione come quella d'oggi, [c] quei ricercatori non gli obbedirebbero, per l'esagerato concetto che hanno di sé. Se però lo stato tutto collaborasse in quest'opera di magistero, tenendo quelle

questioni nella dovuta considerazione, costoro obbedirebbero; e i problemi, indagati con continuità e intensità, si rivelerebbero nella loro effettiva realtà. Perché anche oggidì, pur sprezzati e maltrattati dalla gente volgare nonché da chi li indaga senza rendersi conto di quanto siano utili, tuttavia crescono forzando tutti questi ostacoli, per il fascino che esercitano; e non c'è da meravigliarsi che acquistino grande [d] notorietà. - Sì, disse, hanno il loro fascino, e un fascino sublime. Ma spiegami più chiaramente quello che or ora dicevi. Tu consideravi geometria lo studio della superficie piana, no? - Sì, risposi. - Dopo di questa, riprese, in un primo momento hai posto l'astronomia, ma poi hai fatto un passo indietro. - Sì, risposi, per la fretta di esporre tutto rapidamente, finisco piuttosto col ritardare. Dopo la geometria si deve trattare la dimensione di profondità, ma, poiché oggi la studiano in maniera ridicola, l'ho saltata e dopo la geometria ho parlato dell'astronomia, [e] che è movimento di <oggetti dotati >di profondità. - Hai ragione, disse. - Poniamo quindi, feci io, come quarta disciplina l'astronomia e ammettiamo che quella dianzi trascurata possa esistere se lo stato la coltiva. - E' naturale, rispose. Tu poi, Socrate, mi hai or ora rimproverato di lodare l'astronomia in una maniera grossolana. Ebbene, adesso la lodo nel senso che vuoi tu. Mi sembra [529a] sia chiaro a chiunque che questa disciplina costringe l'anima a guardare in alto e che da questo nostro mondo la guida lassù. - Forse, risposi, è chiaro a chiunque meno che a me. Non è così che penso io. - Ma come?, chiese. - Ecco: nel modo in cui la trattano ora coloro che la innalzano a filosofia, essa fa proprio rivolgere lo sguardo in giù. - Come dici?, fece. - Non è certo privo d'audacia, secondo me, ripresi, il tuo particolare modo di concepire quale sia lo studio del mondo di lassù. C'è [b] pericolo che tu creda che, se uno contempla a viso all'insù vari ornamenti di un soffitto e ne acquista qualche vaga conoscenza, sia l'intellezione, ma non gli occhi a consentirgli questa contemplazione. Ora, tu forse giudichi bene e io da sciocco. Al contrario di te, io non riesco a pensare che esista un'altra disciplina che faccia volgere in sù lo sguardo dell'anima se non quella dell'essere e dell'invisibile; e se uno cerca di apprendere una cosa sensibile, guardando in sù a bocca aperta o in giù a occhi chiusi, io sostengo che non potrà mai veramente apprendere, [c] perché nessuna di queste cose può dare luogo a scienza, e che l'anima sua non guarda in alto, ma in basso, anche se egli apprende stando supino, disteso a terra o nuotando in mare.

XI. - Me lo merito, disse, e il tuo rimprovero è giustificato. Ma come hai potuto dire che bisogna imparare l'astronomia in maniera diversa da quella in uso oggidì, se il suo studio deve essere utile per gli scopi di cui stiamo parlando? - Così, risposi. Questi ornamenti disposti nel cielo, poiché stanno trapunti su uno sfondo visibile, bisogna sì giudicarli i più belli e considerarli i più regolari [d] tra simili oggetti, ma molto inferiori ai veri, riguardo a quei movimenti che la vera velocità e la vera lentezza compiono, secondo il vero numero e in tutte le vere figure, l'una rispetto all'altra, con sé trasportando ciò che contengono, ossia oggetti che si possono cogliere con la ragione e con il pensiero, dianoeticamente, ma non con la vista. O credi che si possa? - No, affatto, rispose. - Perciò, continuai, gli ornamenti del cielo devono servire da esempi per poter studiare quegli altri oggetti. Un caso simile sarebbe quello di chi trovasse dei disegni tracciati o elaborati con particolare maestria da Dedalo o da qualche [e] altro artista o pittore. Vedendoli, un esperto di geometria li giudicherebbe bellissimi d'esecuzione, ma stimerebbe ridicolo esaminarli seriamente per cogliervi il vero [530a] concetto dell'eguaglianza o del doppio o di qualche altro rapporto. - Certo che sarebbe ridicolo, disse. - Ora ripresi, non credi che chi è realmente astronomo si troverà in una situazione identica, quando guarderà i moti degli astri? Pennerà, sì, che l'artefice del cielo abbia ordinato il cielo stesso, e ciò che il cielo racchiude, nel modo migliore in cui si possono ordinare simili opere; ma, considerando il rapporto della notte con il giorno, e di questi con il mese, e del mese con l'anno, e degli altri [b] astri con questi e tra loro, non pensi che giudicherà stravagante chi credesse all'assoluta invariabilità e immutabilità di questi fenomeni, pur trattandosi di cose corporee e visibili, e <all'opportunità> di cercare in ogni modo di coglierne la verità? - A sentirtelo dire, rispose, lo credo anch'io. - Allora, feci io, per studiare l'astronomia, così come per la geometria, ci serviremo di problemi, e lasceremo perdere i corpi celesti, se dobbiamo realmente, con [c] lo studio dell'astronomia, da inutile rendere utile l'elemento dell'anima che per natura è intelligente. - Certo che, disse, in confronto a come si tratta oggi l'astronomia, l'opera che tu prescrivi è ben più complessa. - E credo, ripresi, che anche le altre nostre prescrizioni saranno dello stesso tipo, se qualche vantaggio deve produrre il fatto che i legislatori siamo noi.

XII. Ma puoi tu ricordare qualche altra disciplina che risponda a questo scopo? - Non posso, rispose, almeno così su due piedi. - Secondo me, feci io, non c'è una specie sola di movimento, ma ce ne sono parecchie. Un [d] qualunque sapiente forse potrà elencarle tutte, ma quelle che sono evidenti anche a noi, sono due. - Quali? - Oltre a questa già detta, risposi, quella che le è correlativa. - Quale? - Può darsi, ripresi, che, come gli occhi sono conformati per l'astronomia, così le orecchie lo siano per il moto armonico; e che si tratti di scienze per così dire sorelle, come affermano i Pitagorici e noi, Glaucone, conveniamo. O come dobbiamo fare? - Così, rispose. Ebbene, dissi io, poiché la questione è importante, [e] cercheremo di sapere da loro che cosa dicono di questi argomenti e di altri eventuali oltre a questi. Ma noi, in ogni circostanza, ci manterremo fedeli al nostro principio. - Quale? - Che, studiando queste scienze, mai i nostri allievi cerchino di imparare qualcosa d'imperfetto che non possa giungere sempre là dove tutto deve mettere capo, come poco fa dicevamo per l'astronomia. Non sai che oggi si tratta in un modo simile anche l'armonia? [531a] Commisurando tra loro gli accordi e i suoni che si odono, si finisce col fare, come gli astronomi, fatiche inutili. - Sì, per gli dèi!, rispose, ed è ben ridicolo: nominando certe frequenze acustiche e tendendo le orecchie come a cogliere la voce dei vicini, taluni affermano di percepire in mezzo ancora una nota e ciò definiscono il minimo intervallo con cui si deve misurare, altri invece sostengono che il suono è simile a quelli di prima. Però gli uni e gli [b] altri antepongono le orecchie alla mente. - Tu, feci io, intendi certo parlare di quelle brave persone che malmenano e torturano le corde, stirandole sui piroli. Ma perché l'immagine non diventi prolissa ricordando i colpi che si danno con il plettro, e l'accusa che si rivolge alle corde di rifiutare o di amplificare il suono, la interrompo e dico di parlare non di queste persone, ma di coloro che, come or ora dicevamo, avremmo interrogato sull'armonia. [c] Si comportano esattamente come gli astronomi: cercano i numeri che esprimono questi accordi che si sentono, ma non si elevano a porre dei problemi, cioè a vedere quali numeri diano luogo a consonanze e quali no, e perché gli uni sì e gli altri no. - Tu parli, disse, di un compito degno di un dèmone. - Utile comunque, replicai, per la ricerca del bello e del bene, ma inutile se perseguito con scopo diverso. - E' naturale, disse.

XIII. - Credo poi, ripresi, che, se l'indagine metodica [d] di tutte

queste discipline che abbiamo esaminate perviene a riconoscerne la comunanza e congenialità reciproca, e se si deduce quale sia la loro mutua affinità, la loro trattazione contribuisca a portarci alla nostra mèta e la fatica non sia vana; se non è così, è proprio vana. - Così prevedo anch'io, ammise. Però, Socrate, è immensa l'opera di cui parli. - Intendi dire, replicai, il preludio, o che cosa? Non sappiamo forse che tutto questo non è che un preludio della vera canzone che si deve imparare? Perché certo non ti sembrano dialettici coloro che s'intendono di [e] queste discipline. - No, per Zeus!, rispose, eccetto pochissimi tra coloro che ho incontrato. - Ma, ripresi, gente incapace di dare o ricevere ragione potrà mai sapere qualcosa di ciò che, secondo noi, deve sapere? - Nemmeno [532a] questo, rispose. - Ora, Glaucone, continuai, non è questa appunto la canzone che esegue la dialettica? Pur essendo propria dell'intelligibile, potrà essere imitata dalla facoltà della vista, facoltà che, come dicevamo, cerca di guardare direttamente agli esseri animati stessi, agli astri stessi e infine al sole stesso. Così pure, quando uno, servendosi della dialettica e prescindendo da ogni sensazione, cerca di muovere con la ragione verso ciascuna cosa che è, in se stessa, e non desiste se prima non è riuscito a [b] cogliere con la pura intellesione la reale essenza del bene, giunge proprio al limite estremo dell'intelligibile, come l'altro, nel caso già citato, giungeva a quello del visibile. - Indubbiamente, rispose. - E questo procedimento non lo chiami dialettica? - Certo. - Ora, feci io, sciogliersi dai legami, volgersi dalle ombre alle immagini e alla luce, ascendere dal mondo sotterraneo verso il sole e lì trovarsi ancora incapaci di guardare gli esseri animati e le piante e la luce del sole, mentre è possibile [c] guardare le divine apparizioni entro le acque e le ombre delle "cose che sono" (non però ombre di immagini proiettate da un'altra luce, che è una consimile immagine, a giudicarla in confronto al sole): questo potere è posseduto da tutto questo studio delle arti di cui abbiamo discorso, uno studio che eleva la parte migliore dell'anima alla contemplazione dell'essere più sublime. Così, nel caso già citato, l'elemento più splendido del corpo si elevava [d] a contemplare l'oggetto più fulgido nel mondo corporeo e visibile. - L'ammetto, rispose, per quanto mi sembrano cose assai difficili da ammettere; ma da un altro punto di vista è difficile non ammetterle. Tuttavia, poiché non dobbiamo parlarne soltanto ora, ma dobbiamo tornarci sopra più volte in séguito, poniamo che le cose stiano come ora diciamo e passiamo alla canzone vera e propria, studiandola minutamente così come minutamente abbiamo studiato il preludio. Di'

dunque quale è il modo della [e] facoltà dialettica, in quali specie si distingue e quali sono poi le sue vie: saranno senz'altro, sembra, quelle che conducono a quella mèta dove chi giunge potrà ristorarsi del cammino percorso e porre termine al suo viaggiare. [533a] - Caro Glaucone, risposi, non potrai più tenermi dietro (non perché manchi da parte mia la buona volontà) e non vedresti più un'immagine di ciò che costituisce argomento del nostro discorso, ma vedresti il vero stesso, quello almeno che tale risulta a me. Non merita ora insistere se questo sia realmente o no il vero; ma che si possa vedere qualcosa di simile, questo si deve sostenerlo. No? - Sicuro! - E non si dovrà sostenere anche che solamente la facoltà dialettica può mostrare questa visione a chi s'intende di quelle discipline di cui or ora abbiamo discorso? ma che non è possibile in alcun altro modo? - E' il caso di affermare anche questo, disse. - Questo [b] però, ripresi, nessuno, contraddicendo a quanto noi diciamo, vorrà sostenerlo, cioè che, per ciascuna cosa in se stessa, un'altra sia la scienza che, universalmente e con metodo, si assume il compito di cogliere ciò che ciascuna è. Ma tutte le altre arti o concernono opinioni e appetiti umani o processi generativi e compositivi, o sono tutte rivolte a curare gli oggetti naturali e composti. Le rimanenti poi che, come dicevamo, colgono parzialmente ciò che è (intendo la geometria e le discipline affini), vediamo che [c] nello studio dell'essere procedono come sognando e che non riescono a scorgerlo con perfetta lucidità finché lasciano immobili le ipotesi di cui si servono, essendo incapaci di renderne ragione. Chi accetta come principio una cosa che ignora e se ne vale per intessere conclusione e passaggi intermedi, cosa potrà mai fare per trasformare una simile convenzione in scienza? - Nulla, rispose.

XIV. - Ebbene, dissi io, il metodo dialettico è il solo a procedere per questa via, eliminando le ipotesi, verso il principio stesso, per confermare le proprie conclusioni; [d] e pian piano trae e guida in alto l'occhio dell'anima, realmente sepolto in una specie di barbarica melma, valendosi dell'assistenza e della collaborazione di quelle arti che abbiamo considerate, arti che spesso abbiamo chiamate scienze, conforme all'uso, ma cui dobbiamo dare un nome diverso, più fulgido di 'opinione', più oscuro di 'scienza'. Prima abbiamo usato per esse la definizione di 'pensiero dianoetico', ma, a mio avviso, chi ha dinanzi un'indagine [e] di problemi tanto importanti quanto i nostri non

disputa sul nome. - No davvero, rispose, ma quel <nome> che solamente faccia conoscere la condizione nell'anima, è espressione chiara. - Dunque va bene, dissi, chiamare, come s'è fatto prima, scienza la prima frazione, [534a] pensiero dianoetico la seconda, credenza la terza e immaginazione la quarta; e queste due ultime insieme opinione e le altre due insieme intellezione; e va bene dire che l'opinione ha per oggetto la generazione, l'intellezione l'essenza, e che l'intellezione sta all'opinione come l'essenza alla generazione, e la scienza sta alla credenza e il pensiero dianoetico all'immaginazione come l'intellezione all'opinione. Quanto poi alla corrispondenza degli oggetti ai quali questi termini si riferiscono, e alla bipartizione dell'una e dell'altra sezione, opinabile e intelligibile, lasciamole stare, Glaucone, perché non ci facciano dilungare assai più di quanto abbiamo fatto prima. - Nel resto, veramente, [b] disse, sono d'accordo con te, per quanto posso seguirti. - Ora, non chiami tu dialettico chi si rende ragione dell'essenza di ciascuna cosa? E chi non ne è capace, non negherai che, nella misura in cui non riesce a darne ragione a sé e ad altri, in tale misura ne abbia intelligenza? - E come potrei dirlo?, rispose. - Per il bene è lo stesso. Considera il caso di chi non sa definire razionalmente l'idea [c] del bene, isolandola da tutto il resto; di chi, come in battaglia, superando ogni prova e sforzandosi di comprovare il suo punto di vista non secondo l'opinione, ma secondo l'essenza, non riesce tuttavia a superare tutti questi ostacoli con la sua ragione infallibile: non dirai che un simile individuo non conosce il bene in sé né alcun altro bene, ma che, se per caso ne coglie un'immagine, la coglie con l'opinione, ma non con la scienza? e che passa la sua vita presente in sogno e torpore e, prima ancora di risvegliarsi in questo nostro mondo, giunge nell'Ade per dormirvi [d] un sonno completo? - Sì, per Zeus!, fece egli, affermerò tutto questo, e con energia. - Allora quei tuoi ragazzi che ora così, a parole, allevi ed educi, se giorno verrà che li alleverai effettivamente, non potrai lasciare, secondo me, che governino lo stato e siano arbitri delle decisioni supreme, se sono estranei alla ragione come linee irrazionali. - No, certamente, rispose. - Imporrai loro per legge di coltivare specialmente quell'educazione che li renderà capaci d'interrogare e di rispondere [e] nel modo più scientifico? - Ne farò una legge, rispose, d'accordo con te. - Non credi, ripresi, che la dialettica, elevata com'è, possa essere per noi una specie di coronamento dei nostri studi? e che non si possa giustamente porre nessun'altra disciplina più in alto di essa? e [535a] che ormai sia terminata la trattazione delle discipline?

- Io sì, rispose.

XV. - Ora, feci io, ti rimane da regolarne la distribuzione, ossia da vedere a chi e come le assegneremo. - E' chiaro, rispose. - Ricordi la nostra precedente scelta dei governanti? e chi sceglieremo? - E come no?, rispose. - In generale, ripresi, credi pure che occorre scegliere quelle nature. Si debbono prescegliere gli individui più fermi e più coraggiosi e, nei limiti del possibile, [b] i più belli. E poi non ci si deve contentare d cercare persone di carattere nobile e virile, ma fornite anche di quelle doti naturali che sono appropriate a questa nostra educazione. - Ebbene, quali doti determini? - Mio caro, risposi, devono avere acume negli studi e apprendere senza difficoltà. Gli studi severi scoraggiano le anime assai più degli esercizi ginnastici. La fatica dello studio è più propria anzi esclusiva delle anime, e il corpo non c'entra. - E vero, ammise. - Si deve poi cercare una persona di buona memoria, tenace e amante di ogni genere di [c] lavoro. Altrimenti come puoi credere che uno consentirà a sobbarcarsi alle fatiche fisiche e a portare a termine uno studio ed esercizio così pesante? - Nessuno, fece, a meno che la natura non l'abbia ben dotato in tutto. -L'errore odierno, ripresi, quello che fa circondare di disprezzo la filosofia, è, come ho detto anche prima, che i suoi cultori ne sono indegni. Perché doveva coltivarla non gente bastarda, ma legittima. - Come?, chiese. [d] - Anzitutto, ripresi, chi la coltiverà non dev'essere incerto, come uno zoppo, nel suo amore al lavoro: non dev'esserne per metà appassionato e per metà disamorato. Questo caso si verifica quando uno ama la ginnastica e la caccia ed è portato a tutte le fatiche fisiche, senza però aver amore d'apprendere né d'ascoltare né di ricercare, e anzi in tutte queste congiunture evita la fatica. Zoppo è pure chi trasforma il suo amore al lavoro in maniera opposta a costui. - Ciò che dici è verissimo, rispose. - E così pure, rispetto alla verità, continuai, non considereremo [e] storpia l'anima che odia la menzogna volontaria e per proprio conto la sopporta male e si sdegna assai se sono gli altri a mentire, ma accetta senza inquietarsi la menzogna involontaria e non si sdegna se viene colta in peccato di ignoranza, e anzi con tutta disinvoltura s'imbratta nell'ignoranza come un maiale? - Senz'altro, [536a] ammise. - Anche rispetto alla temperanza, dissi, e al coraggio e alla magnanimità e a tutte le partizioni della virtù occorre stare estremamente attenti al bastardo e al legittimo. Quando uno, si tratti di un privato cittadino o di uno stato, non sa perfettamente

distinguere tali cose, ecco che, qualunque sia quella con cui hanno a che fare, senza accorgersi prendendo chi per amici, chi per governanti, individui zoppi e bastardi. - E' certamente così, rispose. - Noi dobbiamo stare attenti, ripresi, a ogni [b] caso simile: se a uno studio e a un esercizio tanto importante guidiamo ed educiamo persone ben formate nel corpo e nello spirito, la giustizia stessa non ci rimprovererà e salvaguarderemo lo stato e la costituzione; ma se vi guidiamo persone di tutt'altra tempra, non solo ci troveremo in una condizione totalmente opposta, ma riverseremo sulla filosofia uno scherno ancora maggiore. - Sarebbe proprio vergognoso, fece egli. - Senza dubbio, risposi; e credo di essere io stesso, anche adesso, in una condizione [c] ridicola. - Quale?, chiese. - Mi sono scordato, ripresi, che scherzavamo e ho parlato con troppo calore. Il fatto è che, mentre parlavo, ho volto lo sguardo alla filosofia e, vedendola indegnamente maltrattata, pieno di sdegno e come infuriato con i responsabili, credo di aver parlato troppo seriamente. - No, per Zeus!, rispose, non certo per me che ti ascoltavo. - Ma ben per me, replicai, che parlavo. E non dimentichiamoci che nella scelta precedente sceglievamo persone mature d'età, mentre [d] non potremo farlo in questa. Non si deve credere a Solone che uno invecchiando riesca ad apprendere molto; ci riesce meno che a correre. Tutte le grandi e numerose fatiche s'addicono ai giovani. Per forza, disse.

XVI. - Fin dall'infanzia dunque dobbiamo proporre loro lo studio del calcolo, della geometria e tutta l'istruzione che deve costituire la propedeutica della dialettica, senza però ridurre l'insegnamento a una forma di studio [e] forzato. - Perché? - Perché, feci io, l'individuo libero non dev'essere forzato, come uno schiavo, ad apprendere disciplina alcuna. Le fatiche fisiche, anche se sostenute per forza, non peggiorano affatto il corpo, mentre nessuna disciplina imposta a forza può rimanere durevolmente nell'anima. - E' vero, disse. - Quindi, continuai, mio ottimo amico, non educare i fanciulli nelle varie discipline ricorrendo alla forza, ma come per gioco, [537a] affinché tu possa anche meglio osservare quale sia la naturale disposizione di ciascuno. - Parole piene di buon senso, ammise. - Non rammenti, continuai, che dicevamo di dover condurre i fanciulli anche alla guerra, a cavallo, perché la potessero osservare, e, se non c'è pericolo, spingerli vicino e far loro gustare il sangue, come a giovani cani? - Mi ricordo, rispose. - Chi, dissi, in tutte queste fatiche e studi e pericoli

sempre si dimostri il più destro, si deve ammetterlo in un gruppo [b] particolare. - A quale età?, chiese. - Quando, risposi, terminano il corso di ginnastica obbligatoria: in questo tempo, due o tre anni che siano, altro non possono fare. Sforzi e sonni sono nemici degli studi. E, nello stesso tempo, è questa una prova, e non la più piccola, per giudicare della bravura di ciascuno negli esercizi ginnastici. - Come no?, fece. - Dopo questo tempo, ripresi, i prescelti tra i ventenni otterranno onori maggiori degli [c] altri. Per loro si dovranno raccogliere in un tutto organico quelle discipline che, così alla rinfusa, avevano costituito la loro educazione infantile: questo perché possano avere una visione complessiva dei rapporti di affinità tra le discipline, e della natura dell'essere. - Sì, ammise, soltanto una simile istruzione è solida, in coloro in cui possa aver luogo. - Anzi, feci io, è la prova massima per distinguere una natura dialettica da una non dialettica, perché chi è capace di una visione generale è dialettico, e chi non lo è no. - Sono d'accordo, ammise. - Dovrai dunque, ripresi, tenere presenti queste considerazioni; [d] e quelli di loro che specialmente rivelino tali doti e siano saldi negli studi e in guerra e nelle altre attività imposte dalla legge, varcata che abbiano la trentina, dovrai sceglierli dal gruppo dei prescelti la prima volta, e insignirli di onori maggiori. Dovrai vedere, saggiandolo con la facoltà dialettica, chi riesca a giungere con l'aiuto della verità all'essere in se stesso, ma senza servirsi degli occhi e degli altri sensi. E qui la faccenda esige molta cautela, amico. - Perché mai?, chiese. - Non ti rendi conto, [e] feci io, di quanto sia grande il male che oggidì circonda la dialettica? - Che male?, replicò. - La dialettica, risposi, in certo modo è invasa da uno spirito contrario alla legge. - Certamente, disse. - Non credi, continuai, che sia strano ciò che succede ai dialettici? e non provi indulgenza per loro? - In che senso?, fece. - Facciamo, risposi, il caso di un figlio suppositizio [538a] che venisse allevato tra molti agi, in una famiglia grande e potente e tra molti adulatori; e fattosi adulto venisse a sapere di non essere figlio delle persone che si dicono suoi genitori, senza riuscire a scoprire chi sono i suoi genitori reali. Puoi immaginarti come si sentirebbe disposto costui verso gli adulatori e responsabili della sua supposizione, quando la ignorasse e quando invece la conoscesse? Vuoi sentire come me l'immagino io? - Voglio, sì, rispose.

XVII. - Ebbene, continuai, ecco cosa m'immagino: [b] egli onorerebbe il padre, la madre e gli altri parenti presunti più che gli

adulatori; meno li trascurerebbe se avessero qualche bisogno e meno si macchierebbe nei loro confronti di atti o di parole inique; e nelle faccende importanti disubbidirebbe meno a loro che agli adulatori. Questo quando ignorasse la verità. - E' naturale, disse. - Per conseguenza, quando fosse venuto a conoscere la vera situazione, m'immagino che li onorerebbe e li curerebbe assai meno a tutto vantaggio degli adulatori; e a questi ultimi obbedirebbe in modo diverso da prima, vivrebbe [c] a loro modo, stando apertamente in loro compagnia, senza nulla curarsi del padre e degli altri parenti fittizi, a meno che non fosse di natura sua un vero galantuomo. - Tu dici tutto, replicò, come potrebbe accadere. Ma come può valere questa immagine per coloro che affrontano la dialettica? - Così. Fin da fanciulli noi abbiamo determinati principi sul giusto e sul bello: essi ci hanno educato come dei genitori, e noi li seguiamo e li rispettiamo. - Sì, abbiamo questi princìpi. - Ebbene, noi abbiamo [d] anche altre abitudini, opposte a questi princìpi, abitudini che producono piacere, che adulano l'anima nostra e l'attraggono a sé, ma che non persuadono le persone comunque morigerate. Queste invece rispettano i princìpi tradizionali e li seguono. - E' così. - Supponiamo ora, feci io, di andar a chiedere a una persona così educata che cosa è il bello e che essa dia la risposta che ha sentito dal legislatore; e che la si critichi e più volte e in più modi si rinnovi la critica e che si riesca a trascinare quella persona a pensare che quel bello è indifferentemente bello [e] o brutto (e così per il giusto, per il bene e per i valori da lei particolarmente apprezzati). Come credi che essa si comporterà poi per quanto concerne il rispetto e l'obbedienza a questi valori? - E' inevitabile, disse, che non li rispetterà né seguirà più come prima. - Ebbene, ripresi, quando non li giudichi più degni di rispetto e confacenti a sé come prima e non riesca a trovare i valori [539a] veri, quale altra condotta di vita potrà essa naturalmente assumere se non quella di un aduttore? - Non avrà altra possibilità, rispose. - Allora, credo, da rispettosa della legge ne sembrerà divenuta nemica. - Per forza. - Ora, continuai, non è naturale che così si venga a trovare chi affronta in questo modo la dialettica? e, come dicevo poco fa, non merita grande indulgenza? - Anzi compassione, disse. - E perché questa compassione non circonda i tuoi trentenni, non si dovrà affrontare la dialettica con ogni cautela possibile? - Certamente, rispose. [b] - E non è già una notevole cautela non farla gustare loro da giovani? Credo non ti sia ignoto che i giovincelli, non appena assaporano la dialettica, se ne servono come per gioco, usandola

sempre per contraddire; e, imitando chi li confuta, confutano poi essi stessi altre persone e si divertono come cuccioli a tirare e a dilaniare con il discorso chi via via venga loro a tiro. - Sì, si divertono straordinariamente, rispose. - E quando hanno essi stessi confutato molti e da molti sono stati confutati, eccoli [c] precipitarsi, impetuosi e rapidi, a rinnegare tutto quello che credevano prima. Ecco perché di fronte agli altri sono screditati essi stessi e coinvolgono nello scredito l'intero mondo della filosofia. - Verissimo, disse. - Una persona più matura, ripresi, non potrà dunque consentire a partecipare a una simile follia; ma preferirà imitare chi vuole coltivare la dialettica e cercare il vero anziché chi scherza e contraddice per gioco; e sarà, essa [d] stessa, più moderata, e farà rispettare di più la sua occupazione anziché farla spregiare. - Giusto, rispose. - Ora, anche tutto ciò che s'è detto prima non è dovuto a cautela? Cioè che coloro che si faranno partecipare alla dialettica devono avere natura ordinata e ferma; e che non le si deve accostare, come avviene ora, il primo che càpita, per di più senza la minima disposizione. - Indubbiamente, rispose.

XVIII. - Ora, è forse sufficiente praticare la dialettica, assiduamente e intensamente senza altre attività, ma esercitandovisi in maniera corrispettiva agli esercizi del corpo, per il doppio di anni che in quelli? - Intendi dire sei [e] o quattro anni?, chiese. - Non ha importanza, risposi, poni che siano cinque. Più tardi i tuoi giovani dovranno ridiscendere in quella caverna ed essere forzati ad assumere i comandi bellici e tutte le cariche pubbliche che toccano a persone giovani, affinché non restino inferiori agli altri nemmeno per l'esperienza. E anche in queste [540a] congiunture si dovranno ancora saggiare, per vedere se, pur subendo pressioni da ogni parte, rimarranno fermi, o se ne saranno turbati anche solo un poco. - E questo periodo, chiese, quanto lo fai durare? - Quindici anni, risposi. Poi, quando hanno raggiunto i cinquant'anni, quelli che ne siano usciti sani e salvi e si siano dimostrati dovunque e in ogni modo primi, nelle varie opere e scienze, si devono ormai guidare alla mèta ultima: verranno costretti a volgere in sù il raggio dell'anima e a guardare a ciò che a ogni cosa dà luce; e dopo aver veduto il bene in sé, a usarlo come un modello e a ordinare, ciascuno a turno, per il resto della vita, lo stato e i privati [b] cittadini e se stessi; e passeranno la maggior parte del tempo immersi nella filosofia, ma, quando venga il loro turno, dovranno affrontare le noie della vita politica e governare

ciascuno per il bene dello stato, non perché sia bello questo loro còmpito, ma necessario. E così, avendo via via educato altri a propria simiglianza e avendoli lasciati al loro proprio posto come guardiani dello stato, andranno ad abitare nelle isole dei beati; e lo stato dovrà [c] fare loro monumenti e sacrifici a pubbliche spese, come a dèmoni, se è d'accordo anche la Pizia; e se non lo è, come a persone felici e divine. - Sono veramente splendidi, Socrate, disse, questi governanti che hai foggianti, come uno scultore. - E anche le donne di governo, Glaucone, replicai. Devi pensare che le mie parole si riferiscono tanto agli uomini quanto alle donne, tutte quelle che nascono naturalmente adatte. - Giusto, rispose, se, come abbiamo detto, avranno ogni cosa eguale e in comune [d] con gli uomini. - Ebbene?, continuai; siete d'accordo che non sono affatto utopie quelle che abbiamo dette sullo stato e sulla costituzione? Sono, sì, cose difficili, ma in qualche modo possibili (e possibili solo come s'è detto), quando entro lo stato divengano signori, uno o più d'uno, i veri filosofi e disprezzino gli onori in voga oggidì, giudicandoli banali e di nessun conto; e apprezzino moltissimo la dirittura morale e gli onori che le conseguono, [e] considerando la giustizia come la cosa più importante e indispensabile; e servendola e accrescendola organizzino ordinatamente il loro stato. - In che modo?, chiese. - Manderanno via, risposi, in campagna, tutti [541a] i cittadini che abbiano compiuto i dieci anni; ne prenderanno i figlioli sottraendoli all'influsso degli odierni costumi, che sono pure quelli dei genitori, e li alleviranno secondo i loro modi e leggi, che sono quelli da noi esposti prima. Non siete d'accordo che così molto rapidamente e facilmente s'instaureranno lo stato e la costituzione che dicevamo? e che sarà uno stato felice e offrirà i maggiori vantaggi alla popolazione entro cui sorga? - Certo, [b] rispose. E credo che tu, Socrate, abbia detto bene come sorgerebbe, se mai potesse sorgere. Ora, continuai, non abbiamo già detto abbastanza di questo stato e dell'individuo che gli somiglia? Anche costui è chiaro quali doti gli dovremo attribuire. - E' chiaro, rispose; e, come dici con la tua domanda, l'argomento mi sembra esaurito.

LA REPUBBLICA VIII

SOMMARIO

Ricapitolazione di quanto detto a proposito dei guardiani e dello stato perfetto. La discussione deve ora tornare sulle quattro forme di stato, cui si era precedentemente accennato, e sui quattro tipi di uomini corrispondenti, per concludersi infine con la questione circa la maggiore o minore felicità di questi. Le quattro forme sono: timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide (I 543a-544d). Ad ogni forma di stato corrisponde un tipo umano, di cui potremo renderci conto per bene solo osservandolo "in grande" nelle costituzioni corrispondenti (II 544d-545c). Dalla degenerazione dello stato perfetto nasce lo stato timocratico: ma come è possibile che lo stato perfetto degeneri? Ciò può accadere perché i guardiani non riescono sempre a determinare con esattezza il misterioso "numero nuziale", cioè il numero che governa il ciclo delle nascite. Determinazione di tale numero (III 545c-547c). Lo stato timocratico: esso è caratterizzato dalla prevalenza dell'elemento animoso e quindi dall'ambizione e da un occulto amore del denaro (IV 547c-548d). Descrizione del carattere dell'uomo timocratico (V 548d-550c). Quando l'amore del denaro diventa palese, sorge lo stato oligarchico, fondato sul censo (VI 550c-551c). Lo stato oligarchico è necessariamente duplice: quello dei poveri e quello dei ricchi. Altri difetti che ne conseguono (VII 551c-553a). Descrizione del carattere dell'uomo oligarchico: prevalenza dell'elemento animoso (VIII 553a-e). Ancora sul carattere dell'uomo oligarchico, parsimonioso e dedito agli affari (IX 553e-555b). Come si passa dallo stato oligarchico a quello democratico. La rivolta dei poveri (X 555b-557a). Quali sono i caratteri dello stato democratico. La libertà come licenza ed anarchia (XI 557a-558c). Descrizione del carattere dell'uomo democratico:

distinzione tra gli appetiti necessari e quelli superflui (XII 558c-559d). Ancora sul carattere dell'uomo democratico: prevalenza dell'elemento appetitivo e soddisfazione di ogni specie di appetiti (XIII 559d-562a). Come si passa dallo stato democratico allo stato tirannico: all'origine sta la libertà sfrenata, anarchica ed egualitaria dello stato democratico (XIV 562a-563e). L'eccesso di libertà porta come conseguenza la servitù. Le tre classi dei cittadini nello stato democratico: i "fuchi", i poveri ed i ricchi (XV 563e-564e). Il popolo si sceglie un protettore: il tiranno (XVI 565a-566d). Il carattere e il comportamento dell'uomo tirannico: impedire che il popolo si ribelli ed eliminare i migliori cittadini (XVII 566d-567c). La guardia del corpo. La poesia tragica e la tirannide (XVIII 567c-568d). Il tiranno contro il popolo: estrema degenerazione del regime tirannico (XIX 568d-569c).

[543a] I. - Bene, su questo dunque, Glaucone, siamo d'accordo: cioè che nello stato che vuole essere perfettamente amministrato v'è comunanza di donne e figli e dell'intera educazione; e così pure devono essere comuni le occupazioni in guerra e in pace, e devono regnarvi quei cittadini che risultino ottimi filosofi e guerrieri. - Siamo d'accordo, rispose. - E d'altra parte abbiamo convenuto [b] anche su questo: quando saranno insediati nei loro uffici, i governanti guideranno e alloggeranno i soldati in dimore quali abbiamo detto prima, totalmente sprovviste di oggetti personali, e comuni a tutti. Oltre a tali dimore, abbiamo convenuto, se rammenti, quali potranno essere i loro possessi. - Rammento, sì, rispose; pensavamo che nessuno dovesse possedere alcuno dei beni che oggidì hanno gli altri, e che, a guisa di atleti di guerra e guardiani, dovessero curare se stessi e il resto dello stato [c] ricevendo dagli altri, come mercede per il loro servizio di guardia, il vitto annuo indispensabile per poter svolgere queste attività. - Hai ragione, dissi. Ma ora che abbiamo esaurito questo argomento, ricordiamoci dove ha avuto inizio la digressione che ci ha portati fin qui, per poter riprendere la stessa strada di prima. - Non è difficile, rispose. Le tue affermazioni erano pressappoco quelle di adesso, come se avessi esposto tutta la questione dello stato. Dicevi di considerare buono lo stato perfettamente [d] conforme alla tua descrizione, e buono l'uomo che gli somigliasse; e così ti esprimevi pur potendo parlare, sembra, di uno stato e di un uomo ancora migliori. Comunque, [544a] parlando degli altri stati, li dicevi errati, se questo nostro è giusto. Trattando poi delle rimanenti costituzioni, tu hai affermato, a quanto rammento, che ce ne sono quattro specie e che anche di queste meriterebbe parlare e vederne le pecche, e così pure degli individui che loro somigliano, affinché, dopo averli osservati tutti e aver trovato l'accordo su quale sia l'uomo migliore e quale il peggiore, possiamo esaminare se il migliore sia il più felice e il peggiore il più disgraziato, o se la situazione sia diversa. E quando io ho chiesto quali fossero per te le quattro [b] costituzioni, proprio allora sono intervenuti nella conversazione Polemarco e Adimanto e così tu, ripigliandone l'argomento, sei arrivato al punto dove ora siamo. - Hai un'ottima memoria, risposi. - Ebbene, come un lottatore, offri nuovamente la medesima presa: poiché ti ripeto la domanda, cerca di dare la risposta che stavi per dare allora. - Sempre che ci

riesca, feci io. - Certo che, disse, desidero proprio sentire quali sono le quattro [c] costituzioni che dicevi. - Lo sentirai senza difficoltà, risposi. Quelle che intendo dire hanno pure appositi nomi e sono queste: quella che riscuote l'elogio dei più, ossia la ben nota costituzione cretese e laconica; seconda viene una costituzione che è seconda pure nell'elogio e ha il nome di oligarchia, costituzione piena di numerosi mali; antitetica e successiva a questa è la democrazia, e poi viene la violenta tirannide che si distingue tra tutte le precedenti e che è il quarto e ultimo morbo per uno stato. O puoi citare qualche altro tipo di costituzione che presenti pure [d] tratti ben distinti? Quanto alle dinastie, ai regni venali e ad altre costituzioni simili, si tratta di forme intermedie e si potrebbero trovare non meno numerose presso i barbari che presso gli Elleni. - Sì, se ne possono citare molte e strane, rispose.

II. - Non sai, feci io, che anche di temperamenti umani ci sono per forza tante specie quante ce ne sono di costituzioni? Credi forse che le costituzioni nascano da una quercia o da una roccia, anziché dai caratteri dei cittadini, [e] caratteri che, come pesi, trascinano dalla loro parte il resto? - Anch'io, rispose, credo che non possano nascere se non di qui. - Se dunque sono cinque le specie degli stati, cinque saranno anche i modi nei quali si configura l'anima individuale. - Sicuramente. - Ora abbiamo già descritto l'individuo che somiglia all'aristocrazia, e abbiamo ragione ad affermare che è buono e giusto. [545a] - L'abbiamo descritto. - Ebbene, successivamente non si devono descrivere i peggiori di lui? Dico l'ambizioso di affermazione personale e di onori, che corrisponde alla costituzione laconica; e quindi l'oligarchico, il democratico e il tirannico, affinché, avendo veduto il più ingiusto, possiamo contrapporlo al più giusto e completare la nostra indagine su quale sia mai il rapporto tra la pura giustizia e la pura ingiustizia, dal punto di vista della felicità e dell'infelicità del giusto e dell'ingiusto. E vedremo se si deve perseguire l'ingiustizia, dando retta a Trasimaco, [b] o la giustizia, lasciandoci persuadere dal chiaro discorso di adesso. - Si deve fare senz'altro così, rispose. - Ora, come abbiamo cominciato a esaminare i caratteri delle costituzioni prima che degli individui (è un metodo che permette maggiore chiarezza), non dobbiamo così anche ora esaminare anzitutto la costituzione ambiziosa di onori? Non so come altrimenti chiamarla; si deve dirla timocrazia o timarchia. E poi

esamineremo, in rapporto a questa, [c] l'oligarchia e l'uomo oligarchico. Quindi guarderemo la democrazia e considereremo l'uomo democratico. In quarto luogo, quando saremo venuti allo stato tirannico e l'avremo osservato, guarderemo a sua volta l'anima tirannica e cercheremo di giudicare bene le questioni che ci siamo proposte. - Sì, rispose, sarebbe certamente logico questo modo di considerare e di giudicare.

III. - Coraggio, feci io, proviamoci a dire in che modo la timocrazia potrà nascere dall'aristocrazia. Non è ovvio [d] che ogni costituzione si trasforma per causa di quel medesimo elemento che detiene il potere, quando in esso stesso sorge discordia, mentre è impossibile scuoterlo se è concorde, per piccolo che sia? - E' proprio così. - Ebbene, Glaucone, continuai, come si potrà scuotere il nostro stato? Come potranno entrare in mutua e intima discordia gli ausiliari e i governanti? O vuoi che, come fa Omero, preghiamo le Muse di dirci come mai sopravvenne [e] per la prima volta la discordia? e che diciamo loro di parlarci in elevato stile tragico, come se parlassero sul serio, ma senza smettere di giocare e di celiare con noi come con fanciulli? - Come? - Pressappoco così. [546a] E' difficile scuotere uno stato così conformato; ma poiché ogni cosa che nasce è soggetta a corruzione, nemmeno una simile conformazione resisterà per sempre e finirà col dissolversi. E la dissoluzione consiste in questo: non solamente per le piante radicate al terreno, ma anche negli animali che vivono sulla terra si producono fertilità e sterilità, d'anima e di corpi, quando per i singoli esseri periodiche rivoluzioni congiungono e concludono i rispettivi moti ciclici, moti che sono corti per gli esseri di corta vita, lunghi per i longevi. Ma coloro che avete educati a [b] dirigere lo stato, per quanto siano sapienti, non per questo riusciranno a cogliere meglio, pur unendo calcolo a percezione, i momenti nei quali la vostra razza può dare pienezza di frutto o è sterile. Non se ne accorgeranno e talvolta genereranno figli quando non dovrebbero. Ora, mentre per la creatura divina esiste un periodo espresso da un numero perfetto, per quella umana ne esiste uno espresso da quel numero in cui per primo accrescimenti dominanti e dominati, comprendenti tre distanze e quattro termini di quantità assimilanti e disassimilanti e crescenti e diminuenti, fanno apparire tutte le cose in rapporto [c] e razionali fra loro. La loro base epitrita unita con il numero cinque, tre volte accresciuta, dà luogo a due armonie: l'una

costituita dal prodotto di numeri eguali, cento per cento; l'altra eguale in un senso, ma oblunga, costituita cioè da cento quadrati di diagonali di cinque (diminuiti ciascuno di un'unità se le diagonali sono razionali, di due se sono irrazionali) e da cento cubi di tre. Dall'insieme di questo numero geometrico dipende la questione delle generazioni migliori e peggiori. Quando, ignorandole, [d] i vostri guardiani facciano coabitare fuori tempo le spose con i loro sposi, i figli non avranno prestanza fisica né saranno favoriti dalla fortuna. Gli anziani avranno un bel costituire guardiani i migliori di questi figli; pure, poiché ne sono indegni, non appena arriveranno a disporre dei poteri che già ebbero i loro padri, cominceranno, per quanto guardiani, a non avere cura di noi, tenendo in minore conto di quello che dovrebbero la musica e posponendola alla ginnastica; e così i vostri giovani risulteranno meno colti. E tra loro avranno funzioni di governo persone completamente prive delle qualità proprie [e] del guardiano, incapaci di saggiare le razze di Esiodo e le vostre: aurea, argentea, bronzea e ferrea. E quando si saranno mescolate insieme la razza ferrea con l'argentea [547a] e la bronzea con l'aurea, ne verranno dissomiglianza e anomalia non più riducibili ad armonia; e quando e dovunque queste si producano, sempre danno luogo a guerra e inimicizia. "A questa schiatta appunto", dobbiamo affermare, appartiene la discordia, dovunque via via si produca. - E affermeremo, fece, che le Muse rispondono bene. - Per forza, replicai, dato che sono Muse. [b] - E poi, riprese, che cosa dicono le Muse? - Quando sorge discordia, risposi, le due sorta di razze prendono a tirare, quella di ferro e di bronzo a far denaro e ad acquistare terreni e case, oro e argento, mentre le altre due, l'aurea e l'argentea, in quanto non povere, ma naturalmente ricche nell'anima, guidano alla virtù e a mantenere la pristina condizione di cose. Con mutue violenze e controversie giungono a un compromesso: si spartiscono [c] terreni e case, li riducono a possessi privati, rendono schiavo chi prima custodivano come libero, da persona amica e incaricata di nutrirle; e lo tengono allora come perieco e servo e si assumono direttamente la cura di fare la guerra e di custodirlo. - Secondo me, rispose, quest'evoluzione ha qui la sua origine. - Ora, feci io, questa costituzione non sarà intermedia tra l'aristocrazia e l'oligarchia? - Senza dubbio.

IV. - Ecco dunque come si muterà. Ma quando si [d] sarà mutata,

quale sarà il sistema di governo? Non è evidente che la sua posizione intermedia le farà imitare in certe cose la costituzione precedente e in certe altre l'oligarchia? ma che non le mancheranno peculiarità sue proprie? - E' così, rispose. - Ora, poiché vi si rispettano i governanti e la classe dei guerrieri si astiene dalle attività agricole e manuali e dalle altre forme di affari, e poiché vi sono allestite mense comuni e si curano la ginnastica e le esercitazioni belliche, per tutto questo non imiterà [e] la precedente? - Sì. - E la paura di far accedere i sapienti alle cariche pubbliche (poiché non dispone più di sapienti integri e retti, ma misti), l'inclinazione verso individui animosi e più semplici, naturalmente portati più alla guerra che alla pace, la valorizzazione degli [548a] inganni e degli accorgimenti propri della guerra, l'impiego di tutto il tempo nel guerreggiare, questi caratteri non saranno per lo più sue proprie peculiarità? - Sì. - Simili individui, ripresi, come gli oligarchi, brameranno ricchezze e, protetti dall'oscurità, ferocemente venereranno oro e argento, perché possederanno ripostigli e tesori domestici dove depositarli e nasconderli, e poi abitazioni cintate da mura, veri e propri nidi privati, nei quali potranno [b] scialare spendendo con donne e con chiunque altro vorranno. - Verissimo, rispose. - Perciò saranno anche avari delle loro ricchezze, perché le venerano e se le acquistano non apertamente, mentre la brama che li domina li renderà prodighi di quelle altrui; e coglieranno in segreto i loro piaceri, sfuggendo alla legge come fanciulli al padre, educati non dalla persuasione, ma dalla violenza, perché hanno trascurato la Musa vera che accompagna la dialettica e la filosofia, e apprezzato la ginnastica [c] più della musica. - Tu parli, disse, di una costituzione completamente mista di male e di bene. - Sì, è mista, risposi; e in essa è particolarmente evidente un unico e solo carattere, dovuto alla supremazia dell'elemento animoso: ambizione di affermarsi e di ricevere onori. - Altroché!, ammise. - Ebbene, ripresi, ecco come può nascere e quale, pressappoco, può essere questa costituzione, per quanto le parole possono permettere di tracciare uno [d] schema costituzionale senza completare i dettagli; perché anche lo schizzo è sufficiente a far vedere l'individuo più giusto e il più ingiusto, mentre è un compito impossibile, per la sua lunghezza, quello di passare in rassegna, senza omettere nulla, ogni costituzione e carattere. - Hai ragione, rispose.

V. - Qual è dunque l'uomo che corrisponde a questa costituzione?

Quali sono la sua origine e la sua indole? - Credo, rispose Adimanto, che, almeno per l'ambizione di affermarsi, egli tenda ad assomigliare abbastanza da [e] vicino al nostro Glaucone. - Da questo punto di vista forse sì, dissi. Mi sembra però che per queste altre caratteristiche la sua natura non sia affine a quella di Glaucone. - Quali? - Dev'essere, risposi, più caparbio, un po' meno attaccato alle Muse, benché sempre loro amico, e proclive ad ascoltare, benché minimamente [549a] oratore. E con gli schiavi un simile individuo sarà aspro, ma non li disprezzerà, come non li disprezza chi ha ricevuto egregia educazione; sarà cortese con le persone libere, molto obbediente ai magistrati, ambizioso di potere e di onori; pretenderà di governare non in virtù della sua parola o di altra dote consimile, ma delle sue opere belliche e del suo talento militare; e sarà appassionato della ginnastica come della caccia. - Sì, rispose, è questo il carattere che corrisponde a quella costituzione. - Siffatto individuo, continuai, da giovane non disprezzerà anche [b] le ricchezze? ma, via via che invecchierà, non le avrà care sempre di più perché nutre in sé germi di avarizia e perché la sua virtù non è pura, essendogli mancato il miglior guardiano? - Chi?, chiese Adimanto. - Il raziocinio, risposi, unito alla musica: esso solo, quando è presente, abita per tutta la vita in chi ce l'ha, e ne conserva la virtù. - Dici bene, rispose. - Tale è, ripresi, il giovane timocratico, che somiglia a cotale stato. - Senza [c] dubbio. - Questo giovane, dissi si forma pressappoco così. C'è talvolta un figlio giovane di un padre onesto che abita in uno stato non bene organizzato, che fugge gli onori, le cariche pubbliche, i processi e ogni simile briga, e che consente a una posizione secondaria pur di non avere fastidi... - Ebbene, chiese, come si forma? - Quando, risposi, sente la madre crucciata per una serie di motivi: perché il proprio marito non è magistrato, cosa [d] che la pone in condizioni d'inferiorità rispetto alle altre donne; perché lo vede poco preoccupato di questioni di denaro, inetto a lottare e fatto segno a ingiurie, sia nell'ambito privato davanti ai tribunali sia nell'ambito pubblico, anzi tollerare con tutta calma ogni simile offesa; perché s'accorge che pensa sempre per sé e che per lei non ha né rispetto né disprezzo. Per tutto questo la sente crucciarsi e dirgli che suo padre non è uomo, ed è troppo remissivo, con tutte quelle altre varie lamentele cui si [e] abbandonano le donne per tali cose. - Certo disse Adimanto, molte sono queste lamentele, e appropriate a loro. - Ora, tu sai, ripresi, che anche i domestici di simili persone, quei domestici che sembrano affezionati, talvolta parlano così, di nascosto, ai figli dei padroni. Se vedono un debitore insolvente

non perseguito dal padre oppure il responsabile di qualche altro torto, raccomandano al figlio che, appena fattosi uomo, la faccia pagare a tutti [550a] costoro e sia più uomo di suo padre. Anche quando esce di casa, il giovane ode e vede altre cose consimili: vede che chi pensa ai fatti suoi è chiamato stolto e scarsamente considerato nello stato, mentre chi s'interessa delle cose non sue riscuote onori e lodi. Allora il giovane che ode e vede tutto questo e che d'altra parte ascolta i discorsi del padre ed è testimone diretto del suo modo di vivere rispetto a quello degli altri, subisce l'attrazione di ambedue [b] queste forze, ossia del proprio padre che gli fomenta e gli accresce nell'anima l'elemento razionale, e degli altri che così fanno per gli elementi appetitivo e animoso. E poiché non ha la natura di un uomo cattivo, ma pure frequenta le cattive compagnie altrui, finisce col subire l'azione di tutte due le forze, prende la via di mezzo, affida il governo di sé all'elemento mediano, ambizioso di affermarsi e animoso, e diventa un uomo altero e ambizioso di onori. - Mi sembra, rispose, che tu abbia esposto benissimo come si [c] forma questo individuo. - Ecco dunque che abbiamo, feci io, la seconda costituzione e il secondo tipo d'uomo. - Sì, li abbiamo, rispose.

VI. - Dopo di che, non dobbiamo parlare, con Eschilo, di "un altro uomo schierato contro altro stato?". Anzi, seguendo l'ipotesi nostra, non è meglio considerare per primo lo stato? - Senza dubbio, rispose. - Secondo me, a una simile costituzione seguirà un'oligarchia. - Quale sistema politico, fece, intendi per oligarchia? - La costituzione fondata sul censo, risposi, in cui i ricchi [d] governano, mentre il povero non può partecipare del potere. - Comprendo, disse. - Non dobbiamo dire come si passa anzitutto dalla timarchia all'oligarchia? - Sì. Eppure, feci, questo passaggio è chiaro anche a un cieco. - Come? - A rovinare tale costituzione, dissi, è quel ripostiglio che ciascuno colma d'oro. Cominciano con l'inventarsi delle spese e a questo scopo storcono le [e] leggi, senza obbedirvi né loro né le loro donne. - E' naturale, rispose. - Poi, secondo me, scrutandosi e gareggiando a vicenda, rendono la massa del popolo simile a loro. - E' naturale, rispose. - E da allora, continuai, procedono a far denaro e più pregiano quest'attività, meno pregiano la virtù. Ora, la virtù e la ricchezza non differiscono perché inclinano sempre in senso opposto, come due oggetti giacenti sui due piatti della bilancia? - Certamente, ammise. - Se dunque in uno stato si [551a] onorano la ricchezza e i ricchi, più si spregiano la

virtù e gli onesti. - E' chiaro. - Ebbene, ciò che sempre si onora viene coltivato, ciò che si sprezza, trascurato. - E' così. - Quindi, anziché uomini ambiziosi di affermarsi e di ricevere onori, finiscono col diventare affaristi e avari; e colmano di lodi, ammirano e portano alle cariche pubbliche il ricco, mentre sprezzano il povero. - Senza dubbio. - E allora legiferano stabilendo come limite base della costituzione oligarchica una certa quantità [b] di ricchezza, maggiore dove più forte è l'oligarchia, minore dove è meno forte; e prescrivono che non abbia cariche pubbliche chi disponga di una sostanza inferiore al censo stabilito. Ottengono questi risultati con la violenza, ricorrendo alle armi, o anche, prima di giungere a questo, mettono in vigore tale costituzione con l'intimidazione. Non è così? - Così. - Ecco dunque qual è, per così dire, questo sistema politico. - Sì, rispose; ma qual è il carattere di questa costituzione? e quali sono [c] i difetti che abbiamo detto esserle propri?

VII. - E' la natura stessa di questo suo limite, risposi, che costituisce il primo difetto. Pensa se si creassero i piloti di nave così, in base al censo, e si escludesse il povero, anche se fosse pilota più bravo... - Farebbero, disse, una navigazione penosa. - E non è così anche per governare qualunque altra persona o cosa? - Credo di sì. - E lo stato fa eccezione?, chiesi; o è così anche per esso? - Certo, rispose, in sommo grado, in quanto non c'è governo più difficile e più importante. - Ecco [d] dunque un difetto, e ben notevole, dell'oligarchia. - E' evidente. - E ne è minore quest'altro? - Quale? - Un simile stato è per forza non uno, ma duplice: quello dei poveri e quello dei ricchi. Essi abitano lo stesso luogo e si tendono continuamente reciproche insidie. - No, per Zeus!, non è affatto minore, rispose. - E neanche questo è bello, che non riescono forse a condurre una guerra, perché sono costretti a ricorrere alla massa popolare, ad [e] armarla e a temerla più dei nemici; oppure a rinunciare a ricorrervi e a dimostrarsi, nel momento di combattere, oligarchi nel vero senso della parola; e perché nel contempo sono restii a contribuire finanziariamente, per la loro avarizia. - Non è bello. - E (ripeto la critica di prima) ti pare giusto che in questa costituzione gli stessi individui svolgano molte attività, che cioè nel medesimo [552a] tempo lavorino la terra, trattino affari e guerreggino? - No, affatto. - Vedi dunque se questo, che è il massimo di tutti codesti mali, colpisca per prima l'oligarchia. - Quale? - Che uno possa vendere tutti i propri averi, e un altro acquistarglieli; e,

quando li ha venduti, abitare nello stato senza appartenere ad alcuna classe: non è né uomo d'affari né artigiano né cavaliere né oplita; lo chiamano un poveraccio senza risorse. - Sì, [b] rispose, per prima. - Comunque, un tale fenomeno non viene ostacolato negli stati oligarchici. Ché non vi sarebbe gente straricca e gente povera in canna. - Giusto. - Considera poi un altro fatto. Quando quel tale era ricco e viveva dispendiosamente, ne ricavava lo stato più utilità al fine che or ora dicevamo? Egli sembrava, sì, uno dei suoi governanti, ma in verità non ne era né governante né servo, bensì un dissipatore delle proprie sostanze; no? [c] - E' così, rispose; sembrava un uomo di governo, ma non era che un dissipatore. - Ebbene, ripresi, vuoi che, parlando di lui, diciamo così? che, come in un favo nasce un fuco, flagello dell'alveare, così anche un simile individuo nasce come fuco domestico, flagello dello stato? - Senza dubbio, Socrate, rispose. - Ora, Adimanto, i fuchi alati la divinità non li ha fatti tutti senza pungiglione? E di questi altri che vanno a piedi, non ne ha fatti alcuni senza pungiglione, altri con pungiglioni aguzzi? E dei fuchi senza pungiglione non fanno parte coloro che finiscono mendichi da vecchi? e dei fuchi con pungiglione [d] tutti coloro che hanno nome di malfattori? - Verissimo, rispose. - E' chiaro allora, feci io, che, in qualunque stato tu veda dei mendichi, lì esistono, ben nascosti, ladri, tagliaborse, sacrileghi e autori di ogni simile male. - E' chiaro, disse. - E negli stati oligarchici non vedi che ci sono mendichi? - Sì, rispose, quasi tutti coloro che non sono al governo. - E dunque, [e] ripresi, non dobbiamo credere che vi si trovino anche molti malfattori con pungiglione, che le autorità frenano con cura e con forza? - Sì, rispose, crediamo. - Ora, non diremo che simili individui vi nascono perché v'è ignoranza e cattiva educazione e per la forma della costituzione? - Lo diremo. - Ecco dunque quale sarà lo stato oligarchico, e quanti i suoi vizi, ma forse ancora di più. - All'incirca, ammise. - Ebbene, feci io, [553a] consideriamo terminata la trattazione anche di questa costituzione che chiamano oligarchia e i cui governanti sono designati in base al censo. Passiamo ora a esaminare l'individuo che le somiglia, in che modo si forma e quale è, quando si è formato. - Senza dubbio, rispose.

VIII - Non è specialmente così che l'individuo timocratico si trasforma in oligarchico? - Come? - Quando gli nasce un figlio, e

costui prima cerca di emulare il padre e ne segue le orme; poi lo vede cozzare all'improvviso [b] contro lo stato come contro uno scoglio e rovinare con se stesso il suo patrimonio, rivestendo la strategia o esercitando altro importante ufficio pubblico; quindi finire in tribunale attaccato dai sicofanti, o condannato a morte o esiliato o privato dei diritti civili e colpito da totale confisca del patrimonio. - E' naturale, rispose. - Quando ha veduto tutto questo, mio caro, e ne ha sofferto ed è rimasto senza beni ecco che, spaventato, credo, butta [c] subito giù dal trono dell'anima sua, a capofitto, l'ambizione e il principio animoso. Avvilito dalla povertà, si volge agli affari, e con tenace e graduale risparmio e lavoro riesce ad ammassare capitali. Non credi che tale persona insedierà allora su quel trono il principio appetitivo e avido e lo farà grande re entro se stesso, cingendolo di tiare e collane e scimitarre? - Io sì, rispose. - Poi, [d] a mio parere, depone a terra lì accanto, ai due lati di esso, i principi razionale e animoso e glieli rende schiavi; e al primo non lascia calcolare né studiare se non il modo di aumentare i capitali, al secondo non permette di ammirare né onorare se non la ricchezza e i ricchi, né ambire se non l'acquisto di capitali e altro che possa contribuire a questo fine. - Non c'è altro modo, disse, per trasformare così rapidamente e bruscamente un giovane ambizioso di onori in un avaro. - E costui non è oligarchico?, [e] chiesi. - Sì, la sua trasformazione è quella propria di un uomo che somiglia alla costituzione donde è nata l'oligarchia. - Ebbene, esaminiamo questa somiglianza. - Sì, esaminiamola.

IX. - Non le somiglierà anzitutto perché fa grandissimo [554a] conto dei denari? - Come no? - E d'altra parte perché è parsimonioso e lavoratore: persona che dei propri appetiti soddisfa soltanto quelli necessari, che non si concede altre spese, ma domina gli altri appetiti reputandoli vani. - Senza dubbio. - Uomo veramente arido, continuai, che fa soldi di tutto, che accumula tesori [b] (e sono ben questi che la gente elogia). Non sarà così l'individuo che somiglia a una tale costituzione? - Mi sembra di sì, rispose. Certo che lo stato e una simile persona apprezzano moltissimo i denari. - Secondo me, ripresi, un tale individuo non si preoccupa dell'educazione. - Credo proprio di no, disse. Non avrebbe preposto al coro un cieco e non lo avrebbe colmato di onori. - Bene, feci io. E ora esamina questo. Non dobbiamo dire che la mancanza di cultura fa nascere in lui appetiti propri di [c] fuchi?

Alcuni sono appetiti da mendichi, altri da malvagi, contenuti a forza dagli altri interessi. - Certamente, rispose. - E sai, chiesi, dove dovrai guardare se vorrai vederne i misfatti - Dove?, fece. - Guarda le tutele degli orfani e qualche eventuale simile caso che a quegli individui dia piena facoltà di perpetrare ingiustizie. - E' vero. - E con ciò non è chiaro che un simile individuo negli altri rapporti d'affari, in cui la sua apparenza di giusto gli fa acquistare buon nome, frena [d] altri cattivi appetiti interni, perché esercita una certa lodevole violenza su di sé? Egli non li persuade che non è questo il partito migliore e non li calma con la parola, ma cede alla necessità e alla paura, tutto trepidante per il resto della sua sostanza. - Senza dubbio, rispose. - E, per Zeus!, ripresi, troverai, mio caro, che quando si tratta di dissipare i beni altrui, la maggior parte di quelle persone è presa dagli appetiti propri del fuco. - Certamente, ammise, e molto. - Un tale uomo non potrà andar esente da intimi dissidi e non sarà uno, ma in certo [e] modo doppio. Però per lo più saranno i suoi appetiti migliori a dominare i peggiori. - E' così. - Per questo, secondo me, tale persona potrà fare migliore figura di molti altri, ma la vera virtù dell'anima, di un'anima concorde e armoniosa, fuggirà ben lungi da lei. - Mi sembra di sì. - D'altra parte, in uno stato, l'individuo [555a] parsimonioso è, individualmente, un competitore mediocre per una vittoria o altro ambito successo. Restio com'è a buttar denari per acquistare celebrità e per simili concorsi, teme di risvegliare gli appetiti comportanti spese e di chiamarseli accanto per averli alleati nella sua ambizione di affermarsi. Da' buon oligarchico combatte con poche delle sue risorse, per lo più viene sconfitto e rimane ricco. - Certo, rispose. - Ebbene, dubitiamo ancora, feci io, di questa giustapposizione, in ragione della simiglianza, tra lo stato oligarchico e la persona parsimoniosa e dedita [b] agli affari? - No, affatto, rispose.

X. - Dopo di che, sembra, dobbiamo esaminare la democrazia: come nasca e, quando è nata, quale sia il suo carattere, affinché, dopo aver a sua volta conosciuto l'indole dell'uomo democratico, possiamo porgliela accanto e giudicare. - Certo che, rispose, questo modo di procedere sarà coerente con quello che abbiamo seguito finora. - Dunque, ripresi, l'oligarchia non si trasforma in democrazia pressappoco così, perché si è insaziabili del bene cui si aspira, che è diventare ricchi più che si può? - Come? [c] - Quelli che governano in essa, credo, governano perché posseggono molto e perciò non

vogliono impedire legalmente a tutti i giovani dissoluti di spendere e dilapidare i propri beni. Lo fanno per acquistarne le sostanze, per esercitare l'usura e diventare così ancora più ricchi e onorati. - Sì, a questo tengono più di tutto. - E in uno stato non è evidente ormai che i cittadini non possono pregiare la ricchezza pervenendo nel contempo a un [d] soddisfacente grado di temperanza, ma che si trascura, per forza l'una delle due? - E' abbastanza evidente, ammise. - Ora, nelle oligarchie i governanti, poiché sono negligenti e permettono una vita dissoluta, talvolta hanno costretto alla povertà uomini non ignobili. - Certo. - Allora costoro, credo, se ne stanno oziosi nella città, muniti di pungiglioni e di armi: chi è carico di debiti, chi senza diritti civili, chi poi gravato dei due mali. E pieni di odio tramano insidie a chi ha acquistato i loro beni e agli altri, bramosi di una rivoluzione - E' così. - Gli [e] uomini d'affari, a testa bassa, fanno finta di non vederli nemmeno; e chi dei rimanenti dà via via segno di cedere, lo feriscono buttandogli denaro e, riportando moltiplicati i frutti di quel padre, moltiplicano nello stato i fuchi e [556a] i poveracci. - E come non moltiplicarli?, chiese. - Un simile funesto incendio, feci io, non vogliono estinguerlo né come s'è detto (impedendo a uno di disporre a suo piacere dei propri beni) né in quest'altra maniera che, con un'altra legge, permette di risolvere la questione. - Quale legge? - Quella che segue all'altra e che obbliga i cittadini a non trascurare la virtù. Se infatti si [b] prescrivesse che la maggior parte dei contratti volontari venisse stipulata a proprio rischio e pericolo, essi farebbero i loro affari nello stato con minore spudoratezza, e meno numerosi vi sorgerebbero quei mali che or ora abbiamo detto. - Certo, disse. - Per tutte le ragioni accennate, ripresi, ai nostri giorni i governanti riducono così nello stato i governati. Se poi parliamo di loro stessi e dei loro figli, non rendono forse i giovani persone voluttuose, [c] schive delle fatiche fisiche e intellettuali, incapaci di sopportare piaceri e dolori, e pigre? - Sicuramente. - E non rendono se stessi incuranti d'altro che non sia far denari, senza curare la virtù più di quanto la curino i poveri? - Non se ne curano proprio. - Supponiamo dunque che, con siffatte disposizioni, i governanti e i sudditi si trovino fianco a fianco nelle marce o in altre azioni comuni, in sacre ambascerie o in spedizioni militari, o siano compagni di navigazione o di milizia; o che, ancora, [d] l'un l'altro osservandosi nel colmo del pericolo, i poveri questa volta non siano affatto sprezzati dai ricchi, ma che spesso un povero, macilento, bruciato dal sole, schierato in battaglia accanto a un ricco allevato nell'ombra e coperto di

abbondante carne superflua, lo veda tutto ansante e imbarazzato. Credi che il povero non pensi allora che è la codardia di loro stessi, i poveri, ad arricchire simili persone? e che, quando i poveri s'incontrano separatamente tra loro, non si passino la parola dicendo: "Li abbiamo in [e] mano nostra, perché non valgono nulla"? - Per conto mio, rispose, so bene che fanno così. - Ora, come a un corpo malsano basta risentire un piccolo influsso esterno per cadere ammalato, e talvolta si trova discorde con se stesso anche senza cause esterne, così anche per lo stato che sia nella sua identica condizione, non basta un lieve pretesto (mentre i partiti cercano alleanza all'estero, chi da uno stato oligarchico, chi da uno democratico) per farlo ammalare e contrastare con se stesso? e talvolta non si trova discorde anche senza cause esterne? - Sì, e [557a] molto. - Ora, credo, la democrazia nasce quando i poveri, dopo aver riportata la vittoria, ammazzano alcuni avversari, altri ne cacciano in esilio e dividono con i rimanenti, a condizioni di parità, il governo e le cariche pubbliche, e queste vi sono determinate per lo più col sorteggio. - Sì, disse, così s'instaura la democrazia, sorga essa per via di armi o della paura che fa recedere l'altro partito.

XI. - Ebbene, disse, in che modo si amministrano questi [b] uomini? E poi, quale è il carattere di una simile costituzione? Un tale uomo, è chiaro, si manifesterà un democratico. - E' chiaro, rispose. - Ora, in primo luogo, non sono liberi? e lo stato non diventa libero e non vi regna libertà di parola? e non v'è licenza di fare ciò che si vuole? - Sì, rispose, almeno lo si dice. - Ma dove c'è questa licenza, è chiaro che ciascuno può organizzarsi un suo particolare modo di vita, quello che a ciascuno più piace. - E' chiaro. - E' soprattutto in [c] questa costituzione, a mio avviso, che si troveranno uomini d'ogni specie. - E come no? - Forse, ripresi, tra le varie costituzioni questa è la più bella. Come un variopinto mantello ricamato a fiori di ogni sorta, così anche questa, che è un vero mosaico di caratteri, potrà apparire bellissima. E bellissima, continuai, saranno forse molti a giudicarla, simili ai bambini e alle donne che contemplan gli oggetti di vario colore. - Certamente, [d] ammise. - E poi, benedetto amico, feci io, v'è una certa convenienza a ricercarvi una costituzione. - Perché? - Perché, per la licenza che le è propria, presenta ogni genere di costituzioni. Chi, come facevamo or ora noi, vuole organizzare uno stato, forse è costretto a recarsi in uno stato democratico per sceglierne, come

andasse a una fiera di costituzioni, il tipo che gli piace; e quando l'ha scelto così, può fondare il suo stato. - Sì, rispose, [e] probabilmente non gli mancherebbero modelli. - Ma, continuai, non aver alcun obbligo di governare in questo stato, nemmeno se ne sei idoneo, né di essere governato, se non lo vuoi, né di fare guerra quando la fanno gli altri, né di mantenere la pace quando la mantengono gli altri, se non ne hai voglia; e ancora, se una data legge ti vieta di stare al governo o di sedere in tribunale, poter ciononostante governare e giudicare se te ne viene l'estro, tutto [558a] questo modo di vedere, di primo acchito, non è prodigioso e dolce? - A prima vista forse sì, rispose. - E non è carina la mitezza di certe sentenze giudiziarie? Non hai ancora veduto uomini che tale regime ha colpiti di sentenza di morte o di esilio, cionondimeno restare e girare tra la gente? e ciascuno va attorno come un eroe, quasi che nessuno se ne curasse né lo scorgesse? - Ne ho veduti molti, sì, rispose. - Veniamo all'indulgenza [b] e all'assoluta mancanza di meticolosità che le sono proprie, anzi al disprezzo dei principi che noi esponevamo con tanto rispetto quando fondavamo lo stato. Dicevamo che se uno non ha una natura straordinaria, non potrà mai diventare un onest'uomo, a meno che fin da bambino non si diverta con giochi belli o non attenda a ogni cosa simile. Ora, con quanta alterigia la democrazia calpesta tutto questo, senza curare quali studi uno segua per prepararsi all'attività politica; anzi lo onora non appena affermi [c] di essere ben disposto verso la massa popolare! - Regime indubbiamente nobile!, disse. - Ecco dunque, continuai, quali saranno le caratteristiche della democrazia, con altre a loro affini. A quanto sembra, sarà una costituzione piacevole, anarchica e varia, dispensatrice di uguaglianza indifferentemente a uguali e ineguali - Quelle che dici, rispose, sono cose ben note.

XII. - Considera ora, feci io, quale è, individualmente, l'uomo democratico. Non dobbiamo anzitutto esaminare, come abbiamo fatto per la costituzione, in che modo si forma? - Sì, disse. - Non forse così? Quell'individuo parsimonioso e oligarchico avrà bene, credo, un [d] figlio allevato dal padre nei suoi propri sentimenti morali, no? - Certamente. - Anch'egli, dunque, governerà con la forza i piaceri che insorgono in lui, tutti quelli che comportano spese senza procurare beneficio finanziario, e che sono detti superflui. - E' chiaro, rispose. - Ebbene, ripresi, per evitare una discussione oscura, vuoi che definiamo prima gli appetiti necessari e i superflui? - Voglio, sì, disse.

- Non sarà giusto chiamare necessari quelli che non riusciamo a stornare via [e] e tutti quelli che, se soddisfatti, ci danno dell'utile? Perché la nostra natura è forzata a sentire tutte due queste specie di appetiti. No? - Certamente. - Sarà giusto [559a] che li qualificiamo 'necessari'. - Giusto. - E quelli di cui ci si potrebbe liberare se ci si stesse attenti fin da giovani, e che con la loro presenza non danno luogo a bene alcuno, e taluni anzi a un male? Se li dicessimo tutti superflui, non avremmo ragione? - Ragione. - Vogliamo ora scegliere un esempio da ambedue le categorie, per farcene un concetto generale? - Dobbiamo, sì. - Ebbene, il desiderio di mangiare fino al punto di conservare salute e di sentirsi bene, limitatamente a pane e [b] companatico, non sarà un appetito necessario? - Credo di sì. - La voglia del pane, ad ogni modo, è necessaria per due ragioni: è utile ed è condizione indispensabile di vita. - Sì. - E necessaria è quella del companatico, se giova a sentirsi bene. - Senza dubbio. E l'appetito che non si limita a pane e companatico e che comprende anche cibi diversi da questi, e che, se frenato ed educato fin da giovani, può essere allontanato dalla maggior parte della gente? quell'appetito che, come nuoce al corpo, così nuoce all'anima tanto per l'intelligenza quanto [c] per la temperanza? Non è giusto dirlo superfluo? - Giustissimo. - Possiamo dunque affermare che gli appetiti superflui fanno spendere e i necessari danno profitto, perché ci giovano nel nostro operare? - Certamente. - Diremo lo stesso per quelli d'amore e per gli altri? - Lo stesso. - E con colui che or ora chiamavamo fuco, non intendevamo dire chi raccoglie in sé un mucchio di simili piaceri e appetiti ed è governato dai superflui? e con parsimonioso e oligarchico chi è governato [d] dai necessari? - Sicuramente.

XIII. - Ebbene, ripresi, ripetiamo come dall'oligarchico nasce il democratico. Mi sembra che per lo più nasca così. - Come? - Quando un giovane, allevato come or ora dicevamo, senza cultura e nella parsimonia, comincia a gustare il miele dei fuchi e frequenta fiere focose e terribili, capaci di escogitare piaceri d'ogni sorta, svariati e in fogge diverse, credi pure che a questo punto [e] la sua intima <natura> oligarchica comincia a trasformarsi in democratica. - Per forza, rispose. - Ora, come si trasformava lo stato per l'aiuto che un alleato esterno dava al partito avversario per effetto della loro mutua somiglianza, non si trasforma così anche il giovane se una delle due specie di appetiti che sono in lui riceve a sua volta un aiuto esterno da

una specie congenere e simile? - Senz'altro. - E se, a mio avviso, la parte oligarchica che è in lui riceve aiuto in senso opposto da qualche suo alleato (come possono essere il, padre o gli altri [560a] familiari con le loro ammonizioni e rampogne), ecco che nascono allora in lui sommossa, controsommossa e battaglia contro se stesso. - Certamente. - Talvolta, immagino, è la parte democratica che ha ceduto all'oligarchica. Alcuni appetiti sono stati distrutti, altri cacciati via, perché nell'anima del giovane è nato un certo pudore; e così il buon ordine si è ristabilito in lui. - Sì, ammise, qualche volta succede. - Ma un'altra volta, credo, altri appetiti dello stesso genere di quelli cacciati via, man mano alimentati, si sono moltiplicati e fatti vigorosi perché il [b] padre non ha saputo educare. - Di solito; succede così, rispose. - Allora hanno trascinato il giovane nelle medesime compagnie e con unioni furtive si sono assai moltiplicati. - Sicuro. - E infine, immagino, hanno conquistato l'acropoli dell'anima sua, accorgendosi che è totalmente senza cultura, nobili studi e veri discorsi, i quali appunto costituiscono ottime scelte e guardie nei [c] pensieri di uomini cari agli dèi. - Sì, certo, rispose. - Allora discorsi e opinioni false e proprie di ciarlatani, credo, correndo sù al loro posto, hanno occupato in tale persona il luogo che sarebbe spettato a quelli. - E' proprio così, disse. - E il giovane, ritornato presso quei Lotòfagi, non abita apertamente con loro? E se i suoi familiari tentano di dare qualche aiuto alla parte parsimoniosa dell'anima sua, quei discorsi ciarlataneschi non sbarrano le porte del regale castello in lui, senza lasciar passare quell'alleanza stessa e senza accogliere come ambasciatori [d] i discorsi di privati più anziani? e non vincono loro la battaglia? e non cacciano in disonorevole esilio il pudore chiamandolo dabbenaggine, e non espellono la temperanza dicendola viltà e coprendola di impropri? e, sostenuti da molti e vani appetiti, non mettono al bando la moderazione e lo spendere modico facendoli passare per rusticità e grettezza? - Proprio così. - E quando hanno vuotato e purificato di tutto ciò l'anima di colui su [e] cui dominano e che iniziano a grandi mistici riti, eccoli subito dopo ricondurre con imponente corteo, risplendenti e coronate, la tracotanza, l'anarchia, la sregolatezza e l'impudenza; e le esaltano con belle parole, chiamando la tracotanza buona educazione, l'anarchia libertà, la sregolatezza [561a] magnificenza, l'impudenza coraggio. Non è pressappoco così, continuai, che da persona allevata tra appetiti necessari un giovane si trasforma sino a liberare e scatenare i piaceri superflui e vani? - Certo, disse, è pienamente evidente. - Dopo di che, immagino, un tale

individuo vive spendendo per i piaceri necessari tanto denaro, fatica e tempo quanto ne spende per i superflui. Se però è fortunato e non indulge a frenesia smodata, e [b] se, un po' anche per l'età, quando è passato il colmo del tumulto, raccoglie nuclei di esiliati e non si lascia guidare completamente dai nuovi venuti, allora egli equilibra pressappoco i piaceri e tira avanti, affidando il governo di sé a quel piacere che volta a volta si presenti, come fosse la sorte a decidere, finché se ne sente sazio; e poi a un altro, senza spregiarne alcuno, ma nutrendoli tutti ugualmente. - Senza dubbio. - E, continuai, senza accogliere e lasciar entrare nella rocca il discorso vero: se gli si dice [c] che alcuni piaceri sono propri degli appetiti nobili e buoni, e altri di quelli malvagi, e che bisogna coltivare e onorare i primi, ma reprimere e soggiogare i secondi, in tutti questi casi fa segno di no e dice che tutti i piaceri sono simili e meritevoli di eguale onore. - Sì, rispose, quando uno si trova in questo stato d'animo, si comporta proprio così. - E poi, ripresi, vive giorno per giorno compiacendo così il primo appetito che càpita: ora si sbornia e suona l'*aulòs* per poi bere acqua e dimagrire, ora fa ginnastica [d] per poi rimanersene pigro e noncurante di tutto, ora fa mostra d'interessarsi di filosofia. Spesso si dà alla politica e salta sù a dire e a fare qualunque cosa gli passi per la testa; e se mai invidia uomini di guerra, eccolo volgersi da questa parte, se affaristi, da quest'altra; e per la sua vita non conosce né ordine né necessità alcuna, ma chiama dolce, libera e beata questa sua vita e la pratica sempre. - Hai descritto perfettamente, disse, la [e] vita di un uomo egualitario. - E la credo multiforme, feci io, e piena di infiniti caratteri, e credo anche che quest'uomo sia l'individuo bello e variopinto che somiglia a quello stato: per la sua vita molti uomini e donne potrebbero invidiarlo, perché porta in sé numerosissimi modelli di costituzioni e di indoli umane. - E' così, rispose. [562a] - Ebbene, un tale uomo possiamo giustapporlo alla democrazia, poiché è giusto chiamarlo democratico? - Sì, possiamo, ammise.

XIV. - E ora, ripresi, ci resterebbero da esaminare la più bella costituzione e il più bel tipo umano, ossia tirannide e tiranno. - Precisamente. - Sù, caro amico, quale è il carattere della tirannide? E' pressoché chiaro che risulta da una trasformazione della democrazia. - E' chiaro. - Ora, non nascono in maniera pressappoco identica [b] la democrazia dall'oligarchia e la tirannide dalla democrazia? - Come? - Quel bene, dissi, che i cittadini si erano proposti come obiettivo e che

comportava l'instaurazione dell'oligarchia, era la ricchezza eccessiva, non è vero? - Sì. - A rovinare l'oligarchia furono dunque l'insaziabilità di ricchezza e la noncuranza del resto, provocata dall'avarizia. - E' vero, disse. - Ora, a distruggere anche la democrazia non è pure l'insaziabilità di ciò che essa definisce un bene? - Secondo te, che cosa definisce così? - La libertà, risposi. In uno stato democratico sentirai dire che la libertà è il [c] bene migliore e che soltanto colà dovrebbe perciò abitare ogni spirito naturalmente libero. - Sì, ammise, è una frase molto comune. - Ebbene, feci, come or ora stavo per dire, l'insaziabilità di libertà e la noncuranza del resto non mutano anche questa costituzione e non la preparano a ricorrere fatalmente alla tirannide? - Come?, chiese. - Quando, credo, uno stato democratico, assetato [d] di libertà, è alla mercé di cattivi coppieri e troppo s'inebria di schietta libertà, allora, a meno che i suoi governanti non siano assai miti e non concedano grande libertà, li pone in stato d'accusa e li castiga come scellerati e oligarchici. - Sì, si comporta così, disse. - E coloro, continuai, che obbediscono ai governanti, li copre d'improperi trattandoli da gente contenta di essere schiava e buona a nulla, mentre loda e onora privatamente e pubblicamente i governanti che sono simili ai governati e i governati che sono simili ai governanti. Non è inevitabile [e] che in uno stato siffatto il principio di libertà si allarghi a tutto? - Come no? - E così, mio caro, dissi, vi nasce l'anarchia e si insinua nelle dimore private e si estende fino alle bestie. - Come possiamo dire una cosa simile?, chiese. - Per esempio, risposi, nel senso che il padre si abitua a rendersi simile al figlio e a temere i figlioli, e il figlio simile al padre e a non sentire né rispetto né timore dei genitori, per poter essere libero; e che il meteco si parifica al cittadino e il cittadino al meteco, e [563a] così dicasi per lo straniero. - Sì, avviene così, rispose. - A questo si aggiungono, ripresi, altre bagattelle, come queste: in un simile ambiente il maestro teme e adula gli scolari, e gli scolari s'infischiano dei maestri e così pure dei pedagoghi. In genere i giovani si pongono alla pari degli anziani e li emulano nei discorsi e nelle opere, mentre i vecchi accondiscendono ai giovani e si [b] fanno giocosi e faceti, imitandoli, per non passare da spiacevoli e dispotici. - Senza dubbio, disse. - Però, mio caro, feci io, l'estremo della libertà cui la massa può giungere in un simile stato si ha quando uomini e donne comperati sono liberi tanto quanto gli acquirenti. E quasi ci siamo scordati di dire quanto grandi siano la parificazione giuridica e la libertà nei rapporti reciproci tra uomini e [c] donne. - Ebbene, fece, con Eschilo non "diremo quel che ora è

venuto alle labbra"? - Senza dubbio, risposi, così dico anch'io. Consideriamo le bestie soggette agli uomini: nessuno potrà persuadersi, senza farne esperienza, di quanto siano più libere qui che in un altro stato. Le cagne, per stare al proverbio, sono esattamente come le loro padrone; e ci sono cavalli e asini che, abituati a camminare in piena libertà e solennità, cozzano per le strade contro i passanti, se non si scansano. E dappertutto [d] c'è questa libertà. - Mi stai raccontando proprio il mio sogno, rispose; quando vado in campagna, questo caso mi succede spesso. - Ora, ripresi, non pensi quanto l'anima dei cittadini si lasci impressionare dal sommarsi di tutte queste circostanze insieme raccolte, al punto che uno, se gli si prospetta anche la minima schiavitù, si sdegna e non la tollera? E tu sai che finiscono con il trascurare [e] del tutto le leggi scritte o non scritte, per essere assolutamente senza padroni. - Certo che lo so, disse.

XV. - Ecco dunque, mio caro, ripresi, qual è a mio parere l'inizio, bello e gagliardo, donde viene la tirannide. - Gagliardo, sì, rispose; ma che cosa viene poi? - Quell'identico morbo, dissi, che, sorto nell'oligarchia, l'ha portata a rovina, sorge anche nella democrazia nascendo dalla licenza, e, più intenso e forte, la riduce schiava. In realtà ogni eccesso suole comportare una grande trasformazione, nel senso opposto: così nelle stagioni come nelle piante e [564a] nei corpi e anche, in sommo grado, nelle costituzioni. - E' naturale, disse. - L'eccessiva libertà, sembra, non può trasformarsi che in eccessiva schiavitù, per un privato come per uno stato. - E' naturale, sì. - E' naturale quindi, continuai, che la tirannide non si formi da altra costituzione che la democrazia; cioè, a mio avviso, dalla somma libertà viene la schiavitù maggiore e più feroce. - E' logico, ammise. - Però, risposi, secondo me non. domandavi questo. Tu chiedevi quale sia il morbo che, [b] nascendo identico nella democrazia e nell'oligarchia, riduce schiava la prima. - Dici il vero, ammise. - Ebbene ripresi, parlando di quel morbo intendevo dire la classe degli uomini oziosi e spendaccioni. Di essi il gruppo più coraggioso dirige, il più codardo segue; e sono quelli che paragonavamo a fuchi, gli uni forniti, gli altri sforniti di pungiglioni. - E con ragione, rispose. - Ora, feci io, questi due gruppi, quando sorgono, producono turbamenti in qualunque costituzione, come nel corpo il catarro e la bile; e il bravo medico e il bravo legislatore [c] di uno stato, non meno che

l'apicultore sapiente, devono fare attenzione per tempo a questi due mali, cercando anzitutto che non insorgano, e, se insorgono, che siano tagliati via al più presto insieme con i favi stessi. - Sì, per Zeus, disse, senz'altro. - Ebbene, feci io, affrontiamo così la questione, per vedere meglio il nostro obiettivo. - Come? - Dividiamo, a parole, uno stato democratico in tre parti. Del resto è così nella realtà. [d] La prima è, se non erro, la classe di cui s'è detto: essa vi si forma, non meno che nello stato oligarchico, a causa della licenza. - E' così. - Però in questo stato essa è molto più fiera che in quello. - Come ? - Mentre nell'oligarchia, sprezzata com'è e tenuta lontana dai pubblici uffici, è fuori esercizio e snervata, nella democrazia essa forma, con poche eccezioni, l'elemento predominante; ed è la sua parte più fiera che parla e agisce, mentre il resto, seduto attorno alle tribune, rumoreggia senza tollerare chi parli diversamente: così, in una simile costituzione, [e] ogni cosa, con poche eccezioni, è amministrata da questa classe. - Sì, certo, fece egli. - Inoltre dalla massa popolare si distingue sempre un'altra classe. - Quale? - Tra tutti coloro che s'industriano a far denari, per lo più divengono molto ricchi quelli che per natura sono i più ordinati. - E' naturale. - Ora, a mio parere, è di qui che i fuchi possono cavare moltissimo miele, e con grande comodità. - E come si potrebbe cavarne, rispose, da chi ne possiede poco? - Allora, credo, sono questi ricchi che vengono detti pastura di i fuchi. - In genere sì, ammise.

[565a] XVI. - La terza classe poi è il popolo: tutti coloro che lavorano per sé e si astengono dalla vita politica, gente che possiede ben poco. Questa classe forma, in democrazia, il gruppo più numeroso e sovrano, tutte le volte che viene radunata. - Sì, disse; ma non vuole farlo spesso, a meno che non ottenga una parte di miele. - Beh!, feci io, l'ottiene sempre, quel tanto che resta dopo che i capi, sottraendo il patrimonio a chi possiede e distribuendolo al popolo, si sono fatti la parte del leone. - Sì, [b] ammise, l'ottiene così. - Ora, credo, i colpiti dalle sottrazioni sono costretti a difendersi, parlando e agendo come possono davanti al popolo. - E come no? - E allora, anche se non aspirano a rivoluzioni politiche, sono accusati dagli altri d'insidiare il popolo e di essere oligarchici. - Sicuramente. - E infine, poiché vedono il popolo accingersi a fare loro ingiustizia non di proposito, [c] ma perché ignorante e ingannato dai calunniatori, ecco che, volenti o nolenti, diventano veramente oligarchici: non deliberatamente, perché

anche questo male è generato dalle punture di quel fuco. - Precisamente. - Sorgono dunque denunce, giudizi e dibattiti reciproci. - Certo. - Ora, il popolo non è sempre solito mettere alla propria testa, in posizione eminente, un solo individuo, mantenerlo, farlo crescere e ingrandire? - Sì, è solito [d] farlo. - Allora è chiaro, feci io, che, tutte le volte che nasce un tiranno, esso spunta dalla radice del protettore, e non da altra parte. - E' molto chiaro. - Come s'inizia dunque la trasformazione da protettore a tiranno? Non è chiaro che s'inizia quando il protettore comincia a comportarsi come è detto nel mito che si racconta sul tempio di Zeus Liceo nell'Arcadia? - Quale mito?, chiese. - Chi ha gustato il viscere umano spezzettato e mescolato tra i visceri di altre vittime, diventa inevitabilmente [e] lupo. Non hai sentito la storia? - Io sì. - Non è così anche di chiunque si trovi a proteggere il popolo e disponga di una massa molto remissiva e non si astenga dal sangue dei compatrioti, ma li trascini nei tribunali coprendoli di ingiuste accuse, come appunto amano fare? e si macchi di omicidio sopprimendo una vita umana, gustando con empie labbra e lingua il sangue di un familiare? e condanni all'esilio e alla morte, e faccia sperare [566a] rescissioni di debiti e redistribuzione di terra? Ebbene, dopo aver fatto questo, un simile individuo non dovrà fatalmente perire per mano nemica o essere tiranno e da uomo divenire lupo? - Per forza, rispose. - E' costui, dunque, continuai, che eccita la rivolta contro i capitalisti. - Lui, sì. - E se viene bandito e ritorna nonostante l'opposizione degli avversari, non ritorna perfetto tiranno? - E' chiaro. - Se poi non riescono a [b] cacciarlo via o a farlo condannare a morte con calunnie che lo screditano davanti alla cittadinanza, complotano di farlo perire di nascosto, di morte violenta. - Di solito accade proprio così, ammise. - Ecco allora giunto il momento in cui tutti coloro che si sono spinti innanzi fino a questo limite avanzano la ben nota richiesta propria del tiranno: domandano al popolo guardie del corpo per assicurare l'incolumità del suo protettore, nell'interesse del popolo stesso. - Certo, rispose. - E il popolo glielo concede, m'immagino, pieno di timore per lui e di fiducia [c] per sé. - Certamente. - Ebbene, quando un uomo danaroso che, oltre ai denari, ha taccia di essere avverso al popolo, vede questa situazione, conforme al vaticinio ricevuto da Creso egli allora, amico mio,

lungo l'Enno ghiaioso sen fugge, senza fermarsi e senza vergogna d'essere vile.

- Sì, disse, non potrebbe vergognarsene una seconda volta. Certo, credo, feci io; se catturato, viene giustiziato. - Per forza. - Ed è chiaro dunque che quel protettore non giace "grande in grande spazio", [d] ma che, dopo aver gettato giù molti altri, se ne sta ritto sul cocchio dello stato, da protettore fattosi tiranno completo. - Farà certo così, ammise.

XVII. - Vogliamo parlare, ripresi, della felicità dell'individuo e dello stato in cui nasca un simile mortale? - Senza dubbio, rispose, parliamone! - Ebbene, continuai, nei primi giorni e in un primo tempo non sorride e non saluta affettuosamente chiunque incontri? Non nega [e] forse di essere tiranno, non fa molte promesse in privato e in pubblico, non libera dai debiti e non distribuisce terra al popolo e ai suoi seguaci? Non mostra d'essere benigno e mite con tutti? - Per forza, rispose. - Quando però, credo, si riconcili con alcuni nemici esterni e altri ne distrugga e da parte di quelli ci sia tranquillità, ecco allora che comincia a sollevare guerre in continuazione, perché il popolo abbia bisogno di un capo. - E' ben naturale. - E non le fa anche perché, impoverendosi [567a] per pagare i tributi, il popolo sia costretto a pensare alle necessità quotidiane e a fare meno complotti contro di lui? - E' chiaro. - E se, credo, sospetta che certuni per i loro liberi sentimenti non siano disposti a lasciarlo governare, non lo fa per poterli eliminare con un pretesto facendoli cadere in mano ai nemici? Per tutti questi motivi un tiranno non è obbligato a suscitare sempre guerra? - Per forza. - E se fa così, non è evidente [b] che si rende più invisibile ai cittadini? - E come no? - E non è pure evidente che taluni di coloro che hanno contribuito al suo insediamento e che hanno potenza, quelli almeno assai coraggiosi, usano franco linguaggio con lui e tra loro, criticando la situazione presente? - E ben naturale. - Tutti costoro il tiranno deve toglierli di mezzo, se ha da governare, fino a eliminare tutti gli amici e nemici di un certo valore. - E' chiaro. - Con occhio vigile deve osservare chi è coraggioso, chi generoso, [c] chi intelligente, chi ricco. Ed è tanto fortunato che, volente o nolente, deve per forza essere nemico a tutti costoro e insidiarli, finché avrà purgato lo stato. - Bella purga!, fece. - Sì, feci io, l'opposto di quella che i medici usano per i corpi. I medici tolgono il peggio per lasciarvi il meglio, lui fa l'opposto. - Come sembra, rispose, deve farlo per forza, se ha da governare.

XVIII. - Beato dilemma, ripresi, è quello in cui si trova [d] implicato, un dilemma che gli impone o di vivere insieme con la maggioranza mediocre, odiatone, o di rinunciare a vivere! - Sì, fece, tale è il suo dilemma. - Ora, più si rende invisibile ai cittadini con questo suo agire, più dovranno essere numerose e fidate le guardie del corpo di cui avrà bisogno, no? - E come no? - E questi fidi chi sono? e da dove li farà venire? - Molti, rispose, verranno volontari, di volo, se li paga. - Corpo d'un cane, dissi, mi sembra che tu parli di altri fuchi ancora, [e] stranieri e d'ogni provenienza. - La tua impressione, rispose, è conforme al vero. - Ma proprio di lì chi verrà? Non vorrà egli... - Come? - ...sottrarre ai cittadini gli schiavi, liberarli e arruolarli come proprie guardie del corpo? - Sicuro, rispose; anzi questi sono per lui i più fidi. - Veramente beata, feci io, se stiamo alle tue parole, dev'essere la condizione di un tiranno, se [568a] ricorre all'amicizia e alla fedeltà di simili persone, dopo aver eliminato gli amici e i fedeli di prima. - Eppure ricorre proprio a loro. - Ora, continuai, ad ammirarlo sono questi suoi compagni e a fargli compagnia sono i nuovi cittadini, mentre la gente dabbene lo odia e lo fugge, no? - E come possono non fuggirlo? - Non è senza motivo, ripresi, che la tragedia in genere sembra dotata di sapienza ed eccellente in essa Euripide. - Perché? - Perché è suo anche questo detto, che rivela profondità [b] di pensiero: sono "sapienti i tiranni in compagnia di sapienti". E intendeva chiaramente dire che questi sono i sapienti con cui il tiranno vive. - Ed esalta la tirannide, aggiunse, come qualcosa di divino, e ne fa molte altre lodi, lui e gli altri poeti. - Per conseguenza, continuai, essendo sapienti, i poeti tragici già ci perdonano (e con noi chiunque altro amministri lo stato in un modo affine al nostro) se non faremo loro posto nella nostra costituzione, dal momento che celebrano la tirannide. - Io sì che lo credo, rispose, ci perdonano, almeno quanti di [c] loro sono gente di spirito. - Però, immagino, girovagando per gli altri stati, raccolgono le masse e, ingaggiando voci belle, vibranti e persuasive, trascinano le costituzioni verso forme di tirannide e di democrazia. - Sì, certo. - E inoltre ne ricevono mercedi e onori, specialmente, come è naturale, dai tiranni e poi dalla democrazia; e quanto più salgono verso le costituzioni più elevate, tanto [d] meno vengono onorati, come se una sorta d'affanno rendesse l'onore incapace di camminare. - Senza dubbio.

XIX. - A questo punto però, dissi, abbiamo fatto una digressione.

Riprendiamo ora a parlare del già ricordato esercito del tiranno (bello, numeroso, vario e mai identico) < e vediamo > quali mezzi avrà per mantenerlo. - E' chiaro, rispose, che se lo stato dispone di beni sacri, il tiranno darà fondo a questi e, finché via via bastino quelli degli uccisi, minori saranno i tributi cui obbligherà il [e] popolo. - Ma che succederà quando questi beni gli vengano a mancare? - E' chiaro, rispose, che lui stesso, i commensali, i cortigiani e le cortigiane si manterranno con i beni paterni. - Comprendo, dissi; il popolo che ha generato il tiranno manterrà lui e la sua corte. - Per forza, rispose. - Come dici?, continuai. E se il popolo si sdegna e dice che non è giusto che un figlio nel fiore dell'età sia mantenuto dal padre, e che è giusto invece che sia il padre a essere mantenuto dal figlio? e che non lo [569a] ha generato e insediato al potere perché, quando suo figlio sia divenuto grande, egli debba essere schiavo dei propri schiavi e mantenere il figlio e gli schiavi insieme con altra gente volgare? ma per essere liberato, sotto la sua guida, dai ricchi e da coloro che nello stato hanno nomèa di galantuomini? e che ora gli ordina di andarsene dallo stato, lui e i suoi cortigiani, come fa un padre che caccia di casa il figlio in compagnia di commensali importuni? [b] - Per Zeus!, replicò, allora il popolo si accorgerà bene di quanto bravo sia stato a generare una simile prole, e carezzarla e farla crescere; e si accorgerà che ora è troppo debole per scacciare gente più vigorosa. - Come dici?, chiesi. Ardirà il tiranno fare violenza al padre e, se non obbedisce, colpirlo? - Sì, rispose, ma prima l'avrà disarmato. - Parricida e tristo mantenitore di vecchi, feci io, tu definisci il tiranno. Ecco cosa sarà, a quanto sembra, quella che si riconosce come tirannide; e, secondo il proverbio, il popolo, per fuggire il fumo della schiavitù sotto uomini liberi, si troverà caduto nella fiamma [c] del dispotismo di schiavi, rivestendo, anziché quell'ampia e inopportuna libertà, la più trista e amara schiavitù, essere schiavi di schiavi. - Certo, disse, è così che avviene. - E sbaglieremmo, dissi, se dicessimo di aver esposto esaurientemente come la democrazia si trasformi nella tirannide, e quale sia il carattere di questa, quando è sorta? - L'abbiamo esposto esaurientemente, senza dubbio, ammise.

LA REPUBBLICA IX

SOMMARIO

L'uomo tirannico. In ogni uomo c'è, più o meno assopita, una "specie di appetiti tremenda, selvaggia e contraria alla legge", (I 571a-572b). L'uomo tirannico nutre, senza freno, ogni sorta di appetiti che si impadroniscono di lui sotto la guida dell'amore insano e della bramosia (II 572b-573c). Come vive l'uomo tirannico: sotto la spinta di quell'amore, egli è a poco a poco tratto ad ogni sorta di misfatti contro la famiglia, contro gli altri e contro lo stato (III 573c-576b). Opposizione tra stato regio e stato tirannico: somma felicità del primo e infelicità del secondo. Rapporto tra tipo di stato e tipo di individuo (IV 576b-577b). La prima dimostrazione, politica, dell'infelicità del tiranno: l'uomo tirannico - come lo stato tirannico - è schiavo, povero, pieno di paura, di lamenti e di gemiti; perciò il tiranno è l'uomo più sventurato e infelice (V 577c-579c). Ancora sulla totale malvagità e infelicità dell'uomo tirannico. All'opposto, l'uomo regale è l'uomo più felice; poi, in mezzo, l'uomo timocratico, l'uomo oligarchico e l'uomo democratico (VI 579c-580c). La seconda dimostrazione, psicologica, dell'infelicità del tiranno: alle tre parti dell'anima corrispondono tre diverse specie di piaceri (VII 580c-581e). Superiorità del filosofo e dei piaceri della parte razionale, quando questa prevale sulle altre due (VIII 581e-583a). La terza dimostrazione, metafisica, dell'infelicità del tiranno. La natura del piacere: piaceri che sono liberazione da dolori e piaceri che non lo sono (IX 583b-584c). Ancora sulla natura del piacere: piaceri puri e piaceri mescolati al dolore. Superiorità dei piaceri del conoscere (X 584d-586c). Dimostrazione matematica della distanza tra il re-filosofo ed il tiranno in fatto di felicità: determinazione del numero 729 come espressione

di tale distanza (XI 586c-588a). Effetti dell'ingiustizia e della giustizia sull'uomo. L'uomo come composto di tre esseri diversi: un mostro policefalo, un leone e un uomo. La giustizia si realizza quando l'uomo, con l'aiuto del leone, tiene a freno il mostro policefalo (XII 588b-590a). Il vizio e l'ingiustizia asserviscono l'uomo al mostro policefalo che è in lui. Utilità e vantaggio della giustizia. Il saggio realizza in se stesso la città ideale (XIII 590a-592b).

[571a] I. - Ebbene, ripresi, resta da esaminare l'uomo tirannico stesso, per vedere come si muta evolvendosi dal democratico e, quando si è formato, quale sia il suo carattere e quale la sua vita, se sventurata o beata. - Sì, rispose, resta ancora costui. - Sai, chiesi, che cosa voglio ancora? - Che cosa? - Mi sembra che non abbiamo definito soddisfacentemente quali e quanti sono gli appetiti. Se sussiste questa deficienza, ricercheremo con [b] minore chiarezza il nostro obiettivo. - Siamo ancora in tempo?, fece. - Senza dubbio. Considera quello che voglio vedere in essi. E' questo. Tra i piaceri e appetiti superflui taluni mi sembrano contrari a ogni legge. Forse insorgono in ognuno, ma, tenuti a freno dalle leggi e dagli appetiti migliori aiutati dalla ragione, in certe persone svaniscono completamente o restano pochi e deboli, in [c] altre più vigorosi e numerosi. - E questi ultimi, per te, quali sono?, chiese. - Quelli che si risvegliano durante il sonno, risposi, quando il resto dell'anima, ciò che in essa è razionale e calmo e governa l'altra parte, dorme, mentre l'elemento ferino e selvaggio, pieno di cibi o di ebbrezza, si sfrena, respinge via il sonno e cerca di muoversi e di sfogare i propri istinti. Sai bene che in simile condizione ardisce ogni cosa, come sciolto e liberato da ogni pudore e prudenza. Non prova il minimo scrupolo di tentare, nell'immaginazione, l'unione sessuale con la [d] madre o con qualunque altra creatura umana o divinità o bestia; di macchiarsi di qualsiasi delitto; di non astenersi da alimento alcuno. In una parola, non v'è follia né spudoratezza che gli manchi. - E' verissimo ciò che dici, rispose. - Non è così invece, credo, quando una persona ha in sé sanità e temperanza e si concede il sonno solo dopo aver destato la parte sua razionale e averle offerto un banchetto di nobili discorsi e meditazioni, con [e] un'intima e personale riflessione, quando non costringe al digiuno né satolla la parte appetitiva per farla rimanere assopita, senza che turbi la parte migliore con le sue [572a] gioie e i suoi crucci, e lascia invece che quest'ultima, sola e pura, in se stessa, indaghi e cerchi di scoprire ciò che ignora, passato, presente o futuro; quando allo stesso modo ammansisce anche la parte animosa e non si abbandona al sonno con l'animo agitato perché incollerita con qualcuno, ma calma quelle due parti e ne eccita la terza ove ha sede il senno; e così finalmente si concede riposo. Sai bene che in tale stato d'animo questa persona coglie la verità nel modo più alto e che le visioni dei sogni non [b] le appaiono allora affatto contrarie alla legge. - Ne sono perfettamente convinto, disse. - Ebbene, nell'esporre questi argomenti ci siamo

lasciati condurre oltre la nostra intenzione. Ciò che vogliamo constatare invece è che in ciascun individuo esiste una data specie di appetiti, tremenda, selvaggia e contraria alla legge: anche in taluni di noi che passano per persone molto moderate. E questo si rende manifesto appunto nel sonno. Ora rifletti se le mie parole meritano considerazione e se sei d'accordo. - Sono d'accordo, sì.

II. - Ricorda allora qual era, secondo noi, l'uomo di [c] tendenza popolare. Si trovava, se non erro, a essere allevato fin da giovane sotto un padre parsimonioso, che pregiava i soli appetiti di denaro e sprezzava quelli superflui, miranti a divertimento e lusso. Non è vero? - Sì. - Ma frequentando gente più raffinata e tutta dominata da quegli appetiti di cui poco fa abbiamo discusso, s'è avviato a commettere ogni prepotenza e a farsi simile a quella gente, per odio della parsimonia paterna. Poiché però la sua natura è migliore di quella dei corruttori, sottoposto [d] alle due pressioni, si è arrestato a mezza strada tra queste due maniere di vita e, convinto di poter praticare con moderazione ciascuna di esse, conduce una vita che non è né bassa né contraria alla legge; e così da oligarchico eccolo divenuto democratico. - Sì, disse, così lo si giudicava e lo si giudica tuttora. - Ebbene, feci io, supponi che tale uomo, già invecchiato, abbia a sua volta un giovane figlio, pure allevato secondo i suoi costumi. - Lo suppongo. - Supponi dunque che gli succedano gli stessi casi del padre suo: che lo si istighi a infrangere [e] ogni legge (e questo i suoi istigatori chiamano piena libertà) e che il padre e gli altri familiari assecondino questi appetiti equilibrati, ma che le altre persone svolgano un'azione opposta; e che poi, quando questi abili maghi e creatori di tiranni disperino di dominare in altro modo il giovane, ricorran all'artificio di farvi insorgere un certo amore che si pone a capo degli appetiti oziosi e [573a] prodighi di ogni bene disponibile, una specie di grande fuco alato... O credi che sia qualcosa di diverso l'amore che provano simili persone? - Secondo me, rispose, è proprio questo. - Ebbene, quando gli altri appetiti gli ronzano attorno stillando aromi e profumi e pieni di corone, di vini e di quegli sfrenati piaceri che sono caratteristici di simili compagnie; e facendolo crescere e nutrendolo fino al grado estremo, istillano nel fuco il pungiglione della bramosia; ecco allora che questo duce dell'anima è scortato [b] dalla follia e si mette in furore. E se sorprende in sé opinioni o appetiti giudicati onesti e ancora capaci di pudore, li sopprime e li scaccia

fuori di sé, finché riesce a eliminare la temperanza e a riempirsi d'importata follia. - Tu descrivi alla perfezione, disse, l'origine dell'uomo tirannico. - Non è per questo, feci io, che anche da tempo antico l'Amore è detto tiranno? - Può darsi, rispose. - E un uomo ubriaco, mio caro, ripresi, non [c] ha anche lui una certa mentalità da tiranno? - Ce l'ha, sì. - D'altra parte, l'uomo impazzito e squilibrato cerca e presume di poter comandare non soltanto agli uomini, ma anche agli dèi. - Certo, disse. - Perfettamente tirannico, eccellente amico, si fa un uomo, ripresi, quando la natura o le abitudini o quella e queste insieme lo rendono ubriacone, erotico e bilioso. - Benissimo.

III. - Così, come sembra, si forma anche l'uomo tirannico. Ma come vive? - Secondo il noto scherzo, [d] replicò, sarai anzi tu a dirmelo! - Ebbene, lo dico, feci. Ecco, credo, la fase successiva: feste e bagordi e bisbocce e cortigiane e ogni altro sollazzo del genere vengono organizzati da coloro di cui Amore governi ogni settore dell'anima, abitandovi come un tiranno. - Per forza, disse. - E ogni giorno e ogni notte non gli germogliano accanto molti e tremendi appetiti pieni di esigenze? - Sì, molti. - Allora si fa presto a dilapidare le eventuali rendite. - Come no? - Dopo di che [e] ecco prestiti e assottigliamenti del patrimonio. - Sicuro. - Quando poi tutto venga a mancare, gli appetiti che si annidano nel loro cuore, fitti e violenti, non si mettono per forza a gridare? e quelli allora, come eccitati dai pungiglioni degli altri appetiti, ma specialmente da Amore medesimo che tutti gli altri, come sua scorta, guida, non smaniano e non spiano chi ha qualche possesso, per vedere [574a] se si può spogliarnelo con l'inganno o con la violenza? - Indubbiamente, rispose. - Debbono dunque trovare denaro da ogni parte, oppure soffrire gravi angustie e dolori. - Per forza. - Ora, come in un simile uomo i piaceri più recenti soverchiavano i primitivi e li spogliavano delle loro prerogative, così non pretenderà lui pure, per quanto più giovane, di soverchiare padre e madre? e, se ha dilapidato la propria parte, di appropriarsi le sostanze paterne e di spogliare i genitori? - Ma [b] sicuro!, disse. - E se non glielo permettono, non cercherà dapprima di derubarli e imbrogliarli? - Esattamente. - E quando non ci riesca, dopo questo tentativo non li depruderà usando la violenza? - Credo di sì, disse. - E se, mio egregio amico, i suoi vecchi resistono e lottano, avrà scrupolo ed eviterà di ricorrere ad azioni proprie di tiranni? - Non mi sento punto tranquillo, disse, per i genitori di un simile individuo. - Ma, per

Zeus, non ti sembra, Adimanto, che per un'etèra di recente conoscenza e senza vincoli di sangue con lui, egli finirà col picchiare la madre che gli è cara da tanto tempo e che ha lo stesso suo sangue? o che per un fiorente [c] giovane conosciuto da poco e a lui non legato dal sangue, così si comporterà con il vecchio padre sfiorito sì, ma dello stesso suo sangue, e che è il più antico dei suoi amici? e che li renderà schiavi di quei due, se li condurrà sotto il medesimo tetto? - Sì, per Zeus!, rispose. - Ah!, dissi, sembra proprio una grande beatitudine generare un figlio di temperamento tirannico! - Senza [d] dubbio, ammise. - E quando un tale individuo si trova senza i beni del padre e della madre, mentre già abbondante è raccolto in lui lo sciame dei piaceri, non comincerà col mettere mano al muro d'una casa o al mantello del passante nel cuor della notte, e poi non ripulirà un tempio? E in tutte queste circostanze su quelle antiche opinioni che egli aveva fin da fanciullo sul bello e sul brutto e che riteneva giuste, prevarranno, con l'aiuto dell'Amore, quelle che da poco sono sciolte dalla schiavitù e che di Amore sono scorta: opinioni che, prima, da quella schiavitù erano sciolte in sogno, durante il sonno, quando [e] ancora egli stava sottomesso alle leggi e al padre, e il suo spirito era democratico. Ma quando la tirannide esercitata su di lui da Amore, da sveglio lo abbia ridotto ad essere sempre come era spesso in sogno, allora non ci sarà delitto, per quanto orribile, né alimento né opera da [575a] cui si astenga. L'Amore, vivendo in lui da tiranno, in assoluta anarchia, infrangendo ogni legge perché è l'unico sovrano, condurrà chi in sé lo nutre, così come conduce lo stato, a ogni audacia, per poter mantenere se stesso e il tumultuoso suo corteggio; corteggio che in parte è penetrato dall'esterno a causa della cattiva compagnia, in parte è interno, scatenato e liberato dai medesimi costumi, che anch'egli presenta. Non vive così una tale persona? - Proprio così, rispose. - E se, ripresi, in uno stato [b] ci sono pochi di questi individui e il resto della popolazione è temperante, essi ne escono e vanno a scortare un altro tiranno o a servire come mercenari, in caso di guerra. Se invece c'è pace e tranquillità, commettono una serie di piccoli malanni proprio lì, nel loro stato. - Di quali malanni parli? - Per esempio: rubano, perforano muri, borseggiano, rapinano indumenti, saccheggiano templi, esercitano lo schiavismo. Talvolta, se hanno qualità oratorie, fanno i sicofanti, testimoniano il falso e si lasciano corrompere. [c] - Sono proprio piccoli malanni, fece, quelli che dici, se sono pochi codesti individui. E io ripresi: - I malanni piccoli sono piccoli se confrontati coi grandi; eppure tutti questi, se si confrontano

con il tiranno, per la malvagità sua e l'infelicità dello stato, non colpiscono, come dice il proverbio, "nemmeno da vicino". Quando nello stato simili individui e gli altri loro seguaci si fanno numerosi e si accorgono della loro massa, essi allora, aiutati dalla stoltezza del popolo, generano il tiranno: ed è chi, tra tutti loro, alberghi entro di sé, nell'anima, il maggiore [d] e più gagliardo tiranno. - Naturalmente, rispose; avrà un temperamento molto tirannico. - Questo se la cittadinanza cede spontaneamente. Ma se non cede, come prima castigava padre e madre, così questa volta, se ci riesce, castigherà la patria introducendovi nuovi compagni; e terrà e nutrirà asservita a costoro la "matria" (come dicono i Cretesi) e patria, che un tempo gli era cara. E sarà questa la mèta ultima che tale uomo [e] pone al proprio appetito. - Questa, senz'altro, rispose. - Ora, ripresi, nella vita privata e prima di arrivare al governo, questi individui non sono come sto per dire? In primo luogo, quali che siano le persone che frequentano, non si tratta di adulatori pronti a ogni servizio? Oppure, se hanno bisogno di qualcosa da uno, non gli strisciano [576a] ai piedi e non osano sostenere qualunque parte, come gente affezionata, salvo a comportarsi da estranei quando hanno raggiunto lo scopo? - Certo. - In tutta la loro vita non contraggono mai alcuna amicizia, ma sempre o signoreggiano o servono. Di libertà e di amicizia vera la natura tirannica rimane sempre digiuna. - Senza dubbio. - Ebbene, non avremo ragione di chiamare infidi tali individui? - Come no? - E inoltre estremamente ingiusti, se è giusto quanto concordemente abbiamo [b] concluso prima sulla natura della giustizia. - Certo che avremo ragione, disse. - Dunque, ripresi, riepiloghiamo le caratteristiche dell'individuo peggiore. Tale è, non è vero?, chi da sveglia è esattamente come l'abbiamo descritto in sogno. - Senza dubbio. - Così diventa chi è per natura molto tirannico e governa da solo; e più vive da tiranno, più s'accresce questo suo carattere. - Per forza, disse Glaucone rientrando nella conversazione. -

IV. - Ora, ripresi, chi appare molto malvagio, non [c] apparirà anche assai sventurato? E tale, nella misura più alta e per moltissimo tempo, non apparirà essere in verità chi avrà esercitato la più piena tirannide per lunghissimo tempo? Ma la gente la pensa in vari modi. - Sì, rispose, è proprio così. - Ebbene, ripresi, se consideriamo la somiglianza, l'uomo tirannico non corrisponderà allo stato retto da un tiranno, e l'uomo di tendenza popolare allo stato democratico, e così

gli altri? - Sicuramente. - E il rapporto da stato a stato dal punto di vista della virtù e della felicità, non intercorre pure da uomo a uomo? [d] - Come no? - Ora, dal punto di vista della virtù, qual è il rapporto che intercorre tra uno stato retto da un tiranno e uno retto da un re nella forma in cui l'abbiamo descritto prima? - Una piena opposizione, rispose; questo è ottimo, quello pessimo. - Non starò a domandare, continuai, a quale rispettivamente tu alluda: è chiaro. Ma, passando al problema della felicità e dell'infelicità, giudichi allo stesso modo o diversamente? E non lasciamoci confondere guardando al tiranno che è uno, né a quei pochi che possono circondarlo. Ma, come per contemplare lo stato nel suo insieme occorre prima introdursi, così per esprimere la nostra opinione penetriamolo e [e] vediamo tutto. - E' giusto questo tuo invito, rispose. Ognuno può vedere che non c'è stato più disgraziato di quello retto da un tiranno, e più felice di quello retto da un re. - Ebbene, dissi, se ripetessi quest'invito [577a] parlando degli uomini, non avrei ragione pretendendo che ne giudichi chi riesce a penetrare col pensiero nel carattere di un uomo e a vederlo distintamente? chi, senza limitarsi a una visione esterna come suole fare un fanciullo, non si lascia abbagliare dall'apparato che circonda i tiranni e che da questi è montato per i profani, e vede invece ben chiaro? E non avrei ragione poi se credessi che tutti dobbiamo ascoltarlo, perché può giudicare il tiranno, abita insieme con lui e si trova testimonio del suo comportamento con i singoli familiari (qui specialmente si potrà vederlo [b] spoglio della sua acconciatura tragica) e inoltre nei pubblici pericoli? e se lo incitassimo, lui che ha visto tutto questo, a rivelare qual è la felicità e l'infelicità del tiranno a paragone degli altri cittadini? - Anche quest'altro tuo invito, disse, sarebbe giustissimo. - Ebbene, ripresi, vuoi che ci immaginiamo di far parte anche noi di coloro che potrebbero giudicare e che hanno già avuto rapporti con tali individui, affinché possiamo avere chi risponderà alle nostre domande? - Senza dubbio.

[c] V. Sù, ripresi, ecco come devi condurre l'esame. Richiama alla memoria la somiglianza tra lo stato e l'uomo; e così, considerando alternativamente i singoli punti, di' quali sono le condizioni dell'uno e dell'altro. - Quali condizioni?, chiese. - Anzitutto, risposi, parliamo dello stato: dirai libero o schiavo quello retto da un tiranno? - Schiavo, e nel maggior grado possibile, rispose. - Eppure tu ci vedi padroni e

liberi. - Ne vedo, rispose, ma ne costituiscono una scarsa minoranza. La totalità dei cittadini, per così dire, e il gruppo dei più egregi vi sono disonorevolmente e ignobilmente schiavi. - Ora, continuai, [d] se l'uomo è simile allo stato, non dev'esserci per forza anche in lui la medesima disposizione? e l'anima sua non deve contenere grave schiavitù e bassezza? Non devono essere schiavi i suoi elementi più egregi, mentre vi spadroneggia una minoranza quanto mai perversa e pazza? - Per forza, rispose. - Ebbene, quest'anima la dirai schiava o libera? - Per conto mio è indubbiamente schiava. - E non è vero che anche lo stato schiavo e retto da un tiranno non fa per nulla ciò che vuole? [e] - Verissimo. - Allora anche l'anima soggetta a un tiranno non farà per nulla quel che vuole (intendo parlare dell'anima nel suo insieme), ma, trascinata sempre e con violenza dall'assillo, sarà piena di confusione e di rimorso. - E come no? - E lo stato retto da un tiranno è per forza ricco o povero? - Povero. - Allora anche [578a] l'anima retta da un tiranno è per forza sempre povera e insaziabile. - E' così, ammise. - E un simile stato e un simile uomo non sono per forza pieni di paura? - Per forza. - E credi di trovare un altro stato in cui siano più lacrime e gemiti e lamenti e sofferenze? - No, affatto. - Se poi consideriamo l'uomo, pensi che simili fenomeni si verifichino più in altri che in quest'uomo tirannico, reso pazzo dai suoi appetiti e amori? - E come potrei?, disse. - Appunto perché hai guardato, [b] credo, tutti questi fenomeni e altri consimili, hai giudicato quello stato lì il più sventurato tra gli stati...- E non avevo ragione?, chiese. - Certamente, risposi. Ma passiamo all'uomo tirannico. Guardando a questi medesimi fenomeni, cosa ne dici? - Che è di gran lunga il più disgraziato tra tutti, rispose. - Su questo, feci io, non hai più ragione. - Come?, disse. - Secondo me, risposi, non è ancora lui il più disgraziato. - Ma allora, chi? - Ancora più disgraziato di lui ti sembrerà forse quest'altro. - Chi? - Chi, dissi, sia tirannico [c] e meni una vita non privata, ma, per colmo di sfortuna, abbia la disgrazia di diventare tiranno. - Quanto s'è detto prima, rispose, mi fa congetturare che dici il vero. - Sì, feci io, però in simili questioni non bisogna credere, ma svolgere un'attenta indagine, con un ragionamento come quello che sto per fare. Perché si tratta di un'indagine che verte sul punto fondamentale, la vita buona e cattiva. - Benissimo, rispose. - Esamina dunque se dico bene. A me sembra che occorra riflettere indagando su di esso [d] a partire da costoro. - Da chi? - Da ciascuno di quei privati che nei vari stati, per la loro ricchezza, posseggono molti schiavi. Costoro somigliano ai tiranni,

perché governano molta gente. Ma la massa di cui dispone il tiranno è più numerosa. - Sì, più numerosa. - Ora, sai che costoro vivono tranquilli, senza paura dei domestici? - Che cosa dovrebbero temere? - Nulla, risposi; ma ti rendi conto della ragione? - Sì. Tutto lo stato viene in aiuto a ciascuno dei privati. - Ben detto, feci io. [e] Ma supponiamo che un dio porti via dallo stato un proprietario di cinquanta o più schiavi e lo ponga con moglie e figli, con il suo patrimonio e con i domestici in un luogo deserto, dove nessuna persona libera potrebbe venirgli in aiuto. Quale e quanta paura credi che proverebbe per sé, per i figli e per la moglie, paura di venire uccisi dai domestici? - Una paura tremenda, credo, disse. - E [579a] allora non sarebbe costretto a lusingare taluni degli stessi schiavi, a fare loro un mucchio di promesse e a renderli liberi pur senza necessità? Non si dimostrerebbe lui stesso un adulatore di servi? - Egli vi è ben costretto, disse, altrimenti per lui è finita. - Supponiamo poi, ripresi, che il dio gli insedii attorno molti altri vicini e che costoro non tollerino che uno pretenda di spadroneggiare su un altro, ma che, se sorprendono qualcuno a farlo, lo puniscano con le maggiori pene. - Si troverebbe, [b] credo in guai ancora peggiori, rispose, sorvegliato tutt'intorno da gente che gli è tutta nemica. - Ebbene, non è in una simile prigione che si trova incatenato il tiranno, che è per natura conforme alla nostra descrizione, tutto dominato da molti spaventi e amori di ogni specie? Non è l'unico cittadino che, per quanto curioso nell'anima, non può viaggiare in alcun luogo né visitare tutte le cose che attirano gli altri uomini liberi? Non vive per lo più rintanato [c] in casa come una donna, pieno d'invidia per gli altri cittadini, se uno si reca all'estero e vede qualcosa di buono? - Senz'altro, disse.

VI. - Ora, simili mali se li gode in maggiore numero l'uomo che, interiormente mal governato e da te or ora giudicato disgraziatissimo, il tirannico insomma, non vive come un privato, ma da qualche circostanza viene costretto a fare il tiranno. Pur essendo incapace di dominare sé, egli cerca di governare altri, come se uno, fisicamente [d] malato e incapace di dominarsi, fosse costretto a vivere non in privato ritiro, ma in gara e lotta con altri. - Tu parli, Socrate, rispose, di casi senza dubbio molto simili e molto veri. - Ebbene, caro Glaucone, chiési, non è completamente infelice la sua condizione? Chi è tiranno non vive ancora più penosamente di chi, come tu hai giudicato, vive in pena estrema? - Precisamente, disse. - Allora, anche

se c'è chi non crede, è vero che chi è realmente tiranno è realmente schiavo: obbligato ai maggiori incensamenti e servilismi, adulatore dei peggiori individui; [e] e a chi sappia considerarne l'anima tutta, egli appare totalmente insoddisfatto nei suoi appetiti, tutto dominato da infiniti bisogni, povero veramente, pieno di paura per tutta la vita, preda di convulsioni e dolori, se è vero che è conformato in modo simile allo stato da lui governato. E la somiglianza c'è, non è vero? - Certo, rispose. [580a] - A quell'uomo attribuiremo inoltre le caratteristiche che abbiamo dette prima: il suo potere lo costringe a essere e diventare, ancora più di prima, invidioso, infido, ingiusto, privo d'amici, empio, a ricettare e alimentare ogni vizio. Per tutto questo è estremamente disgraziato e tali rende anche coloro che lo frequentano. - Nessuna persona assennata, disse, potrà contraddirti. - Sù dunque, [b] ripresi, come il giudice supremo fa la sua dichiarazione, così ora fa anche tu la tua classifica degli uomini felici: di' chi è il primo, chi il secondo e via via gli altri. In tutto sono cinque: uomo regale, timocratico, oligarchico, democratico, tirannico. - Ma giudicare è facile, rispose. Considerandone la virtù e il vizio, e la felicità e l'infelicità, li giudico, come si giudicano dei cori, nell'ordine della loro entrata in scena. - Dobbiamo dunque assoldare un araldo, dissi, o devo proclamare io stesso che secondo il giudizio del figlio di Aristone l'uomo migliore o più giusto [c] è il più felice, e che questi è il più regale, e re di se stesso? che il peggiore e più ingiusto è il più disgraziato, e che questi è chi per la sua indole molto tirannica tiranneggia al massimo sé e lo stato? - Proclamalo tu!, disse. - E alla proclamazione, continuai, devo aggiungere la formula "riescano o no a nascondere queste loro qualità a tutti gli uomini e dèi"? - Aggiungila pure, rispose.

VII. - Sta bene, feci; ecco la nostra prima dimostrazione. [d] Per seconda vedi questa qui, se ti sembra di qualche pregio. - Quale? - Poiché, risposi, l'anima di ciascun individuo è tripartita così come uno stato risulta diviso in tre classi, questo permetterà, a mio parere, anche una diversa dimostrazione. - Quale? - Questa. Poiché tre sono le parti dell'anima, tre mi appaiono anche i tipi di piaceri, uno per ciascuna parte. E così dicasi per gli appetiti e i governi. - Come dici?, chiese. - La prima parte, diciamo, era quella che all'uomo fa apprendere, la seconda quella che gli fa provare sentimenti animosi; alla terza, per la pluralità dei suoi aspetti, non abbiamo [e] potuto

applicare un unico nome che la caratterizzasse, ma l'abbiamo denominata in base al suo carattere più importante e forte. L'abbiamo chiamata appetitiva per la veemenza dei suoi appetiti in fatto di mangiare, bere, amare e ogni altra consimile passione; e poi amante di [581a] denaro, perché tali appetiti si appagano specialmente col denaro. - E con ragione, rispose. - Ora, se dicessimo che il suo piacere e il suo affetto si concretano nel guadagno, non avremmo un punto solo, e importante, su cui impernare il nostro discorso? E così, ogni volta che parleremo di questa parte dell'anima, avremo dinanzi qualcosa di chiaro. E non avremmo ragione di chiamarla amante di denaro e amante di guadagno? - Mi sembra proprio di sì, rispose. - E la parte animosa, non diciamo che aspira tutta e sempre a dominare e vincere e [b] ottenere buona fama? - Certo. - Se dunque la chiamassimo amante di vittoria e di onori, non sarebbe detto a proposito? - Sì, molto a proposito. - Quanto alla parte che ci fa apprendere, ognuno può vedere che è sempre tutta tesa a conoscere la verità, così come essa è. Tra le varie parti è quella che meno bada al denaro e alla fama. - Certo. - Se dunque la chiamassimo amante di apprendere e di sapere, non la chiameremmo in modo appropriato? - Come no? - Ebbene, feci io, non è questa parte che governa certe anime, mentre [c] altre sono governate da una delle altre due parti, una qualunque? - E' così, rispose. - Non è per questo che diciamo che anche gli uomini si distinguono in tre classi: amanti del sapere, amanti della vittoria, amanti del guadagno? - Precisamente. - E che esistono quindi tre specie di piaceri, costituenti rispettivamente il sostrato di ciascuna di queste classi umane? - Senza dubbio. - Non sai, ripresi, che se vorrai chiedere a questi tre uomini, ciascuno a turno, quale sia il più piacevole di questi modi di vita, ciascuno esalterà specialmente il suo? [d] L'uomo d'affari non affermerà che, confrontato con il guadagno, non ha valore alcuno il piacere di ottenere onori o di apprendere, a meno che una di queste cose non produca soldi? - E' vero, rispose. - E l'amante di onori?, dissi. Non considera un piacere volgare quello che danno i denari? e poi fumo e vane ciance quello che offre lo studio, a meno che una disciplina non comporti onore? - E' così, ammise. - E il filosofo, continuai, che cosa mai, a nostro parere, giudica gli altri piaceri confrontati [e] con il piacere di conoscere il vero così come esso è, e di mantenere sempre, apprendendo, una simile condizione? Non li giudica assai lontani dal 'piacere'? e li chiama 'realmente necessari', considerato che non sentirebbe bisogno alcuno degli altri piaceri, se non in caso di

necessità? - Bisogna esserne ben sicuri, rispose.

VIII. - Ebbene, continuai, quando la disputa verte sulle varie specie di piaceri e sulla vita stessa, non tanto per vivere con più onestà o disonestà né peggio o meglio, [582a] quanto per ciò che è in se stesso più piacevole e privo d'affanni, come potremo sapere quale dei nostri tre uomini parla con la maggiore verità? - Io non posso proprio dirlo, rispose. - Allora considera la cosa così: come bisogna giudicare ciò che si deve giudicare bene? non forse con l'esperienza, l'intelligenza e il ragionamento? C'è un criterio migliore? - E come?, chiese. - Sù, esamina. Tra questi nostri tre uomini, chi ha la maggiore esperienza di tutti i piaceri che abbiamo detti? Chi ama il guadagno, se apprende la verità così come essa è, ti sembra più esperto [b] del piacere che è dato dal sapere? o il filosofo di quello che deriva dal guadagnare? - C'è una grande differenza, rispose. Quest'ultimo è obbligato a gustare gli altri piaceri fin da fanciullo. Invece l'amante del guadagno, se apprende 'le cose che sono' così come sono per natura, non è obbligato a gustare né a sperimentare quanto sia dolce questo piacere. Anzi la cosa non gli è facile, per quanta voglia ne abbia. - Allora, feci io, essendo esperto di ambedue i piaceri, il filosofo supera di molto l'amante del guadagno. [c] - Sì, di molto. - E che dire dell'amante di onori? Forse che il filosofo ha meno esperienza del piacere che danno gli onori di quanta ne ha l'altro del piacere che offre l'intelligenza? - Però, rispose, tutti ottengono onore se realizzano i rispettivi propositi (il ricco, il coraggioso e il sapiente vengono onorati da molti); sicché tutti sperimentano quale è il piacere che danno gli onori. Ma per gustare quale piacere offra la contemplazione dell'essere, non c'è [d] che il filosofo. - Allora, dissi, per esperienza è lui il migliore giudice, tra i nostri uomini. - Certo. - E sarà l'unico a unire esperienza a intelligenza. - Sicuro. - E così anche lo strumento con cui si deve giudicare, non è proprio di chi ama il guadagno né di chi ama gli onori, ma del filosofo. - Che strumento? - Abbiamo detto che si deve giudicare mediante i ragionamenti. No? - Sì. - Ma i ragionamenti sono strumento peculiare di questo individuo. - E come no? - Se dunque i migliori criteri per giudicare delle cose fossero [e] la ricchezza e il guadagno, per forza sarebbero verissime le cose lodate e biasimate da chi ama il guadagno. - Per forza. - E se quei criteri fossero l'onore, la vittoria e il coraggio, non sarebbero verissime quelle lodate e biasimate da chi ama onori e vittoria? - E' chiaro. - Ma poiché quei

criteri sono l'esperienza, l'intelligenza e il ragionamento...? - Ne consegue per forza, interruppe, che siano verissime le cose lodate dal filosofo e da chi ama il ragionamento, ossia il "filologo". - Ora, di [583a] questi tre piaceri il più dolce non sarà quello che è provato dalla parte dell'anima che ci fa apprendere? E la vita più piacevole non sarà quella di chi tra noi è governato da questa parte? - E come non può esserlo?, replicò. La persona intelligente, la cui lode è davvero autorevole, loda la propria vita. - E al secondo posto, continuai, quale vita e quale piacere sono classificati dal nostro giudice? - E' chiaro: il piacere dell'individuo bellicoso e amante di onori; perché si tratta di un piacere più prossimo a lui che quello dell'uomo d'affari. - All'ultimo posto, come sembra, viene il piacere di chi ama il guadagno. - Sicuro, disse.

[b] IX. Ecco dunque che così si avrebbero l'uno dopo l'altro due argomenti: due vittorie del giusto sull'ingiusto. Venendo poi al terzo, quello che secondo l'uso olimpico spetta a Zeus Salvatore e Olimpio, tieni presente che, ad eccezione del piacere dell'uomo intelligente, il piacere degli altri non è perfettamente vero né puro, ma velato da chiaroscuri: così mi sembra d'aver sentito dire da un sapiente. E questa sarebbe certo la massima e più decisiva disfatta. [c] - Certo. Ma come dici? - Risolverò la cosa così, risposi; la mia ricerca procederà aiutata dalle tue risposte. - Sì, interroga, disse. - Ebbene, dimmi, feci io; non affermiamo che il dolore è opposto al piacere? - Certo. - E non provare gioia né dolore, non lo diciamo uno stato particolare? - Sì, certo. - Ed essendo intermedio a queste due sensazioni, non è, rispetto a loro, una certa quiete dell'anima? Non lo definisci così? - Così, rispose. - Non rammenti, ripresi, i discorsi che fanno i malati durante la malattia? - Che discorsi? - Che non c'è cosa più piacevole della salute e che, prima di ammalarsi, [d] non si avvedevano di quanto fosse piacevole. - Mi ricordo, disse. - E chi prova un'acuta sofferenza fisica non lo senti dire che non c'è cosa più piacevole di quando la sofferenza cessa? - Lo sento. - E ti accorgi, credo, che gli uomini si trovano in molte altre simili contingenze. Allora, quando il dolore li tortura, esaltano come cosa piacevolissima non tanto il provare gioia, quanto l'essere senza dolori e la cessazione della sofferenza. - Sì, rispose, forse, in quel momento, è proprio questo, la quiete, [e] che diventa piacevole e amabile. - E quando, continuai, si cessa di provare gioia, la quiete che subentra al piacere sarà dolorosa. - E' probabile,

ammise. - Allora ciò che, come or ora dicevamo, era intermedio tra le due sensazioni, cioè la quiete, potrà essere insieme questo e quello, dolore e piacere. - Può essere. - Ora, è possibile che ciò che non è né questo né quello, divenga ambedue le cose? - Mi sembra di no. - D'altra parte, ciò che nell'anima diviene piacevole e ciò che vi diviene doloroso, sono ambedue un movimento. O no? - Sì. - E ciò che non è né doloroso né piacevole non [584a] è forse quiete? e non ci è apparso poco fa intermedio a queste due condizioni? - Sì, ci è apparso tale. - Ora, come si può ritenere con ragione cosa piacevole l'assenza di pene, o molesta l'assenza di gioia? - In nessun modo. - Allora, feci io, la quiete non consiste in questo. Essa invece sembra piacevole rispetto a ciò che è penoso e penosa rispetto a ciò che è piacevole. E rispetto al vero piacere queste non sono che insane apparenze, una specie di trucco. - Sì, così almeno dimostra questo nostro discorso, rispose. - Ebbene, ripresi, considera [b] i piaceri che non nascono da dolori, perché alle volte tu non creda, nel caso presente, perfettamente naturale che il piacere sia cessazione di dolore, e il dolore cessazione di piacere. - A che cosa ti riferisci?, chiese, e a quali piaceri? - Ce ne sono molti, risposi, e diversi, ma soprattutto, se vuoi rifletterci, i piaceri dell'odorato. Questi insorgono all'improvviso, con intensità straordinaria, in una persona che già prima non provava dolore; e quando cessano, non lasciano alcuno strascico doloroso. [c] - E' verissimo, disse. - Allora non lasciamoci persuadere che la liberazione dal dolore sia piacere puro, né dolore quella dal piacere. - No. - Eppure, continuai, i cosiddetti piaceri, quelli che attraverso il corpo tendono all'anima, e che sono quasi i più numerosi e intensi, appartengono a questa specie: sono liberazioni da dolori. - Vi appartengono, sì. - E non è lo stesso quando, nell'attesa, si pregustano piaceri e si presentano dolori, subito prima che insorgano? - Lo stesso.

[d] X. - Ora, feci io, sai quali sono questi piaceri e a che cosa più rassomigliano? - A che cosa?, chiese. - Nella natura, ripresi, ci sono l'alto, il basso e il medio: non lo ammetti? - Io sì. - Ebbene, secondo te, una persona trasportata dal basso a una posizione mediana non proverà l'impressione di essere sollevata? E se da questa posizione mediana riguarda il luogo da cui la si è sollevata, potrà pensare di trovarsi altrove che in alto, perché non ha veduto ciò che è veramente alto? - Per Zeus!, disse, non credo che tale persona potrà provare un'impressione [e] diversa. - E se, continuai, viene riportata indietro,

non avrà l'impressione di essere tirata giù? E non sarà vera questa sua impressione? - E come no? - E tutto questo non lo proverà perché ha inesperienza di ciò che è veramente alto e medio e basso? - E' chiaro. - Ti meraviglierai dunque che persone inesperte della verità, oltre ad avere opinioni sbagliate su molte cose, si trovino rispetto al piacere e al dolore e alla condizione intermedia in una situazione come questa? Quando vengono [585a] portate verso il dolore, provano impressioni veraci e realmente sentono dolore; quando invece sono portate dal dolore a quello stato intermedio, sono fermamente convinte di trovarsi in una situazione di piena soddisfazione e di piacere; ma s'ingannano, perché, essendo inesperte del piacere, contrappongono anche il dolore all'assenza di dolore così come chi non conosce il bianco contrappone il grigio al nero. - Per Zeus!, fece, non potrei meravigliarmi; anzi mi meraviglierei assai di più se non fosse così. - Rifletti ora a questo, ripresi; fame, sete e simili [b] bisogni non sono, in certo modo, lacune dell'organismo? - Sicuramente. - E ignoranza e stoltezza non sono un vuoto nella struttura dell'anima? - Certo. - Ora, questi vuoti non si potranno riempire rispettivamente nutrendoli e acquistando intelletto? - Come no? - E pienezza più vera è propria di ciò che ha meno o di ciò che ha più essere? - E' chiaro: di ciò che ne ha di più. - Ebbene, secondo te, quale delle due categorie partecipa di più della vera essenza? Quella, per esempio, del pane, della bevanda, del companatico e in genere degli alimenti, oppure la specie che comprende la vera opinione, [c] la scienza, l'intelletto, insomma ogni virtù? Ecco, giudica così: a tuo parere, dove c'è più essere? nelle cose inerenti a ciò che è sempre simile e immortale e alla verità, che sono esse stesse tali e insite in un soggetto di uguale natura? oppure in quelle inerenti a ciò che non è mai simile e che è mortale, tali esse stesse e insite in un soggetto di uguale natura? - C'è molto più essere, rispose, nelle cose inerenti a ciò che è sempre simile. - Ora, l'essenza di ciò che è sempre simile ha forse più essenza che scienza? - No, affatto. -E allora? più essenza che verità? - Neppure questo. - E se ha meno verità, non ha anche meno essenza? - Per forza. - Ebbene, [d] a dirla in breve, quei generi di cose che servono alla cura del corpo, non hanno meno verità ed essenza dei generi che servono alla cura dell'anima? - Molto meno, certo. - E così non credi che il corpo stesso ne abbia meno che l'anima? - Io sì. - Ora, ciò che si riempie delle cose dotate di maggiore grado di essere e che ha esso stesso più essere, non si riempie realmente più di ciò che si riempie delle cose dotate di minore grado di essere e che ha esso stesso meno essere? - Come no? -

Se dunque è piacevole riempirsi delle cose convenienti alla propria natura, ciò che più si riempie in modo reale e delle "cose che sono", più realmente e veracemente [e] farà godere di un vero piacere. Invece ciò che partecipa delle cose dotate di minore grado di essere, si riempirà meno veracemente e solidamente, e parteciperà di un piacere più infido e meno vero. - Non può essere [586a] che così, ammise. - Allora le persone che non conoscono intelligenza e virtù, che badano sempre alla buona tavola e a simili cose, vengono trasportate, sembra, in giù, e poi nuovamente indietro sino alla posizione mediana; e così errano per tutta la vita; e mai, superando questo limite, hanno innalzato lo sguardo a ciò che è veramente alto né mai vi sono state trasportate, né mai si sono realmente riempite di ciò che è, né hanno gustato un solido e puro piacere. Ma, come bestie, tengono sempre lo sguardo in giù, curve verso il suolo e le loro mense, e pascolano [b] rimpinzandosi e montando; per la smodata cupidigia di questi piaceri si prendono a calci e a cornate, e s'ammazzano a vicenda con corna e zoccoli ferrei. La causa è l'insaziabilità, perché non riempiono di cose reali la parte loro che è e che serba. - Socrate, disse Glaucone, tu descrivi alla perfezione il modo di vivere dei più. E' come un vaticinio. - E non provano per forza anche piaceri commisti a dolori, simulacri del vero piacere e velati da chiaroscuro? Sono piaceri che acquistano colore dalla giustapposizione [c] reciproca, sì che gli uni e gli altri appaiono vivissimi e generano nelle persone sciocche furiosi amori per essi: danno luogo a contesa, come il simulacro di Elena che, secondo Stesicoro, i guerrieri si contesero sotto Troia perché ignoravano il vero. - Più o meno dev'essere così, rispose.

XI. - E un fenomeno simile non si produce necessariamente per l'elemento animoso, se uno lo asseconda appieno o per invidia suscitata da brama di onori o per violenza eccitata da desiderio di vittoria o per collera dovuta [d] a malumore? e se cerca di saziarsi di onori, di vittoria e di collera senza discernimento e intelletto? - Sì, ammise, anche per esso si produce necessariamente un fenomeno simile. - Ebbene, ripresi, vogliamo osare un'affermazione? A proposito di tutti quegli appetiti che si ricollegano all'amore del guadagno e della vittoria, possiamo dire che quelli che seguono la scienza e la ragione e che, aiutati da queste, mirano e riescono a cogliere i piaceri che l'intelligenza indica, coglieranno i più veri, per [e] quanto è loro possibile coglierne di veri. Questo perché seguono la verità. E inoltre

coglieranno quelli che sono loro propri, se è vero che ciò che per ciascuna cosa è il meglio, le è il più proprio. - Certo, rispose, il più proprio. - Allora se tutta l'anima segue l'elemento filosofico e non è turbata da discordia, ciascuna sua parte, oltre ad adempiere ogni altro suo compito, è giusta; e inoltre [587a] ciascuna gode i propri piaceri, i migliori e più veri che le sia possibile. - Precisamente. - Quando però uno degli altri elementi abbia il predominio, avviene che esso non riesce a scoprire il proprio piacere e costringe gli altri a perseguirne uno estraneo e non vero. - E' così, disse. - Ora, simili effetti non li produrranno specialmente le cose che più distano da filosofia e ragione? - Certo! - Ma dalla ragione non dista di più ciò che più dista dalla legge e dall'ordine? - E' chiaro. - Ma più distanti di tutto non ci sono apparse le voglie amorose [b] e tiranniche? - Certo. - E meno di tutto quelle regali e moderate? - Sì. - Perciò, a mio avviso, da quello che è il vero e proprio piacere dell'uomo disterà di più il tiranno, di meno il re. - Per forza. - Allora, conclusi, il tiranno vivrà nel modo più sgradevole, il re nel più piacevole. - Per forza. - E sai, ripresi, di quanto è più sgradevole la vita di un tiranno della vita di un re? - Sì, rispose, se me lo dici. - Ci sono, sembra, tre piaceri, uno legittimo e due spurii. Il tiranno [c] supera il limite degli spurii e sfugge alla legge e alla ragione, e convive con certi piaceri servili che gli fanno da scorta. E non è punto facile dire quanta è la sua inferiorità, se non forse nel modo seguente. - Come? chiese. - Partendo dall'oligarchico, il tiranno veniva al terzo posto, perché tra loro era l'individuo di tendenza popolare. - Sì. - Ora, non abiterà il tiranno insieme con un simulacro di piacere che, messo in rapporto con la verità, viene terzo a partire da quello dell'oligarchico, se è vero quanto si è detto prima? - E' così. - E l'oligarchico a sua volta viene al terzo posto dopo [d] l'individuo regale, se accettiamo l'identificazione tra aristocratico e regale. - Sì, al terzo posto. - Allora, feci io, dal vero piacere il tiranno dista, con espressione numerica, tre volte il triplo. - E' evidente. - Quindi, come sembra, ripresi, un numero piano potrà esprimere il simulacro del piacere tirannico, secondo il numero lineare. - Precisamente. - Se poi si calcolano il quadrato e il cubo, è chiaro quanta sia la distanza. - E' chiaro, rispose, ma a un esperto di calcolo. - Ora poniamo che, rovesciando i termini della questione, uno voglia enunciare [e] quanto dista il re dal tiranno nella verità del piacere. Quando avrà eseguita la moltiplicazione, troverà che la vita del re è settecentoventinove volte più piacevole e quella del tiranno altrettante volte più sciagurata. - Ci hai sciorinato, disse, un calcolo straordinario

per esprimere [588a] quale differenza intercorra tra i due uomini, il giusto e l'ingiusto, in fatto di piacere e dolore. - E d'altra parte, feci io, è un numero vero e corrispondente alle loro vite, se è vero che a queste corrispondono giorni e notti, mesi e anni. - Certo che vi corrispondono, rispose. - Se dunque l'uomo buono e giusto tanto supera nel piacere il cattivo e ingiusto, quanto mai lo supererà nell'eccellenza del vivere, nella bellezza e nella virtù? - Straordinariamente, per Zeus!, disse.

[b] XII. - Bene, ripresi; poiché siamo giunti a questo punto del nostro discorso, riprendiamo gli argomenti trattati per primi, che ci hanno condotti fin qui. Si diceva allora, se non erro, che commettere ingiustizia giova a chi è perfettamente ingiusto, ma passa per giusto. Non s'è detto così? - Così, appunto. - Ebbene, continuai, con chi sostiene questa teoria possiamo discutere, ora che ci siamo messi d'accordo su che cosa possano, rispettivamente, l'azione ingiusta e l'azione giusta. - Come?, chiese. - Foggiando, con le parole, un'immagine dell'anima, affinché chi teneva quel discorso sappia che cosa [c] diceva. - Che immagine?, fece lui. - Una di quelle, risposi, quali, se stiamo ai racconti mitici, erano proprie di certe antiche nature: quella della Chimera, di Scilla, di Cerbero e di parecchie altre forme che, come si dice, per nascita insieme confuse, costituivano, pur essendo molte, un essere solo. - Lo si dice, sì. - Foggia dunque un'unica forma di bestia eteroclita, a molte teste: abbia essa attorno al corpo teste di animali domestici e selvaggi, e sia capace di trasformarsi e di generare da sé tutte queste mostruosità. - L'opera, disse, richiede [d] un abile foggiatore. Tuttavia, poiché la parola si può foggiare meglio della cera e di simili sostanze, consideriamo quell'opera bell'e foggiate. - Foggia poi un'altra forma, di leone, e una terza, di uomo. La prima sia di gran lunga la maggiore e la seconda venga per seconda. - Questo è più facile, disse; ecco, è già foggiate. - Ora connetti questi tre elementi in un unico insieme, sì che in certo modo si fondano. - Eccoli già connessi, rispose. - Applica ora tutt'intorno a loro, all'esterno, l'immagine di un unico essere, quella dell'uomo. E così chi non è [e] capace di vedere gli elementi interni, ma vede solamente l'involucro, crederà di vedere un unico essere, un uomo. - Già è applicata, disse. - Ora, se c'è chi dice che a quest'uomo giova commettere ingiustizia e non è utile agire giustamente, diciamogli pure che la sua affermazione significa soltanto questo: gli è

utile, pascendola ben bene, rendere vigorosa la bestia dalle forme infinite, e così pure il leone e ciò che si riconnette al leone; e far morire di [589a] fame e infiacchire l'uomo, sì che può essere trascinato dovunque uno degli altri due lo menì; e gli è utile poi non creare tra loro né confidenza né amicizia, ma lasciare che si mordano e combattendosi si divorino l'un l'altro. - Sì, ammise, chi loda l'ingiustizia dirà senz'altro così. - Chi invece sostiene l'utilità della giustizia non dirà che occorre fare e dire ciò che permetterà all'uomo interiore [b] di esercitare assoluto dominio sull'individuo umano e di aver cura della creatura policefala? e questo dopo avere stretto alleanza con la natura leonina, come fa un agricoltore che alleva e coltiva le piante domestiche, impedendo alle selvatiche di crescere? E non allevierà questi vari elementi curandoli tutti insieme e rendendoli amici tra loro e a sé? - Sì, chi loda la giustizia parla esattamente così. - Da ogni punto di vista, dunque, chi [c] esalta la giustizia, dirà il vero, chi l'ingiustizia il falso. Si guardi al piacere o alla reputazione o all'utilità, chi loda la giustizia dice il vero, chi la biasima non fa un discorso sano e biasima senza nemmeno conoscere l'oggetto del suo biasimo. - Non lo conosce, no, mi sembra, disse. - Ebbene, per persuaderlo ricorriamo alle buone maniere, perché il suo errore è involontario. Chiediamogli: "Benedetto amico, possiamo affermare che le concezioni correnti sul bello e sul brutto sono dovute a queste ragioni? [d] Le cose belle sono quelle che sottomettono all'uomo, anzi forse all'elemento divino, le parti bestiali della natura; le brutte sono quelle che asserviscono l'elemento mansueto al selvaggio". Sarà d'accordo, o come dirà? - Sì, rispose, se mi dà retta. - Ebbene, continuai, dopo questo nostro discorso, ci può essere chi abbia vantaggio a prendere ingiustamente una somma d'oro, se avviene che nell'atto stesso in cui la prende asservisce la sua parte migliore [e] alla più scellerata? Se, in altre parole, ricevendo una somma d'oro avesse ridotto schiavo un figlio o una figlia (e per di più schiavi di gente selvaggia e cattiva), non ne avrebbe avuto vantaggio neppure se la somma ricevuta fosse stata enorme. Se poi asservisce la parte sua più divina alla più empia e sozza, senza alcuna pietà, non è un disgraziato? e non si fa corrompere con oro per una rovina assai [590a] più tremenda di quella di Erifile quando ricevette la collana a prezzo della vita dello sposo? - Molto di più, certo, disse Glaucone. Per lui ti risponderò io.

XIII. E il peccato d'intemperanza non lo credi biasimato fin dall'antichità perché nell'azione intemperante troppo si sfrena quella tremenda, grande e multiforme creatura? - E' chiaro, rispose. - E la presunzione e il malumore [b] non ricevono biasimo quando l'elemento leonino e serpentino cresce e si eccita oltre misura? - Senza dubbio. - E lusso e mollezza non si biasimano perché allentano e rilassano questo medesimo elemento, quando vi generano viltà? - Sicuramente. - E adulazione e bassezza quando si assoggetta questa stessa parte, l'animoso, alla bestia turbolenta e fin da giovane, maltrattata per ragione di denari e per l'insaziabilità di questa bestia, la si avvezza a farsi scimmia anziché leone? - Certamente, [c] rispose. - E perché, secondo te, il lavoro operaio e l'arte manuale comportano ignominia? Potremo dire che ce ne sia altra ragione se non che si ha per natura tanto debole la parte migliore da non riuscire a comandare alle proprie interne creature, ma da servirle, e si possono solamente apprendere i vari modi di blandirle? - Può darsi, rispose. - Ora, perché anche l'artigiano sia governato da un elemento simile a quello che governa l'individuo migliore, non dobbiamo dire che dev'essere schiavo [d] di quell'ottimo individuo che racchiude in sé il governatore divino? Con ciò non si deve credere che la sua sudditanza debba risolversi in un danno per lo schiavo, come pensava Trasimaco parlando dei sudditi. La ragione è che per ognuno è meglio essere governato da ciò che è divino e intelligente, soprattutto se si tratta di qualcosa di connaturato in lui; se non è così, se ne accettino le direttive dall'esterno, affinché, per quanto è possibile, siamo tutti simili e amici, retti dal medesimo principio. - Possiamo dirlo, con ragione, rispose. - Anche la legge, [e] ripresi, mostra di mirare a questo scopo, alleata com'è di tutti i cittadini. Lo mostra pure il sistema di governare i fanciulli: non si permette loro di essere liberi finché non abbiamo organizzato entro di essi, come in uno stato, una [591a] costituzione e, coltivando la loro parte migliore con la migliore nostra, non abbiamo insediato nel fanciullo al nostro posto un guardiano e governatore simile a noi. Allora soltanto possiamo lasciarlo libero. - Lo mostra, sì, fece. - Ebbene, Glaucone, in che senso e per quale ragione potremo dire vantaggioso commettere ingiustizia o peccare d'intemperanza o compiere turpi azioni? Tutto questo accrescerà la cattiveria dell'individuo, anche se ne aumenterà le ricchezze o altri poteri. - In nessun senso, disse. - E in che senso potremo dire vantaggioso commettere ingiustizia senza farsi scoprire e senza pagarne la [b] pena? Non è forse ancora più malvagio chi non si

fa scoprire, mentre, in chi è scoperto e castigato, l'elemento ferino viene calmato e ammansito e quello mansueto liberato? E l'anima intera, reintegrata nella sua migliore natura, acquistando con l'intelligenza temperanza e giustizia, non si eleva a una condizione più preziosa di un corpo che con la salute prende vigore e bellezza? E questa superiorità di condizione equivale alla superiorità di pregio dell'anima rispetto al corpo. - Senz'altro, rispose. - Ebbene, [c] l'uomo assennato non vivrà coordinando e tendendo a questo fine tutte le proprie energie, pregiando anzitutto le discipline che potranno rendere tale l'anima sua, e spregiando le altre? - E' chiaro, disse. - In secondo luogo, continuai, non solo non vivrà rimettendo al piacere bestiale e irrazionale il compito di assicurare la salute e il nutrimento al corpo, e tutto rivolto a questo fine; ma vivrà senza guardare alla salute e senza dare importanza ai vari modi di acquistare vigore o sanità o bellezza, a meno che [d] queste qualità non contribuiscano a renderlo anche temperante. Invece si mostrerà sempre intento a realizzare l'armonia nel corpo per creare il perfetto accordo nell'anima. - Senz'altro, rispose, se ha da essere un vero musico. - E, ripresi, non mirerà all'ordine e al perfetto accordo anche acquistando le ricchezze? E, senza lasciarsi turbare dal giudizio di beatitudine dato dai più, accrescerà all'infinito il volume del suo capitale, avendone così mali infiniti? - Non credo, rispose. - Bensì, continuai, [e] guardando la sua interiore costituzione, starà attento a non turbare l'equilibrio delle proprie parti per eccesso o difetto di sostanza. E con questo criterio potrà aggiungere alla propria sostanza e spenderne sempre secondo le sue possibilità. - Precisamente, disse. - D'altro canto [592a] anche degli onori, guardando al medesimo fine, riceverà e gusterà volentieri alcuni, quelli che giudica atti a migliorarlo, ma fuggirà in privato e in pubblico quelli che giudica capaci di turbare il suo presente equilibrio. - Allora, rispose, se è questo che gli sta a cuore, non consentirà a svolgere attività politica. - Corpo d'un cane!, feci io, nel proprio stato sì, e sarà un'attività intensa; ma nella patria no, a meno che non intervenga qualche caso voluto dal dio. - Comprendo, disse; ti riferisci a quello stato di cui abbiamo discusso ora, mentre lo fondavamo: uno stato che esiste solo a parole, perché non credo che esista [b] in alcun luogo della terra. - Ma forse nel cielo, replicai, ne esiste un modello, per chi voglia vederlo e con questa visione fondare la propria personalità. Del resto non ha alcuna importanza che questo stato esista oggi o in futuro, in qualche luogo, perché <l'uomo di cui parliamo> svolgerà la sua attività politica

solamente in questo, e in nessun altro. - E' naturale, rispose.

LA REPUBBLICA X

SOMMARIO

Ritorno alla poesia e natura dell'imitazione: le idee, gli oggetti sensibili e gli oggetti dell'arte. Esempio: l'idea del letto, il letto sensibile opera dell'artigiano, il letto riprodotto opera dell'artista (I 595a-596e). Ancora sull'esempio dei tre letti. Il poeta e il pittore sono "imitatori" degli oggetti sensibili. L'arte imita non ciò che è così come è, ma ciò che appare così come appare: è imitazione dell'apparenza e non della verità e perciò è tre gradi lontana dalla realtà (II 597a-598d). L'imitatore non conosce gli oggetti che imita e perciò la sua produzione non è conforme alla verità. L'esempio di Omero (III 598d-600b). Ancora sul fatto che l'imitatore non possiede né scienza né retta opinione di ciò che imita (IV 600c-602b). In quanto imitazione dell'apparenza l'arte è produttrice di illusione: essa si riferisce pertanto solo ai sentimenti e alle parti inferiori dell'anima (V 602c-604a). Ancora sul rapporto tra l'arte e le parti inferiori dell'anima (VI 604a-605c). Effetti particolarmente negativi dell'imitazione poetica, sia tragica che comica. Necessità di censurare Omero e la poesia (VII 605c-607a). "Disaccordo antico" tra filosofia e poesia. L'arte va perciò bandita dallo stato, almeno fino a quando non riesca a giustificare la sua utilità per lo stato (VIII 607b-608b). La virtù è premiata dopo la morte. Dimostrazione dell'immortalità dell'anima: l'anima non perisce né per il male suo proprio - cioè l'ingiustizia - né per il male altrui - cioè del corpo; dunque l'anima è immortale (IX 608c-610a). Ancora su questa dimostrazione dell'immortalità dell'anima (X 610a-611a). Il numero delle anime né aumenta né diminuisce. L'anima è perfettamente composta e perciò è eterna. La natura dell'anima può essere contemplata nella sua purezza solo quando è staccata dal corpo. Il mito di Glauco (XI 611a-612a).

I premi concessi alla virtù e alla giustizia dagli dèi e dagli uomini già in questa vita (XII 612a-613e). Ma molto maggiori sono i premi dopo la morte. Il mito di Er: il giudizio delle anime dopo la morte; premi e punizioni (XIII 613e-615d). Particolare gravità delle pene riservate ai tiranni. Visione della struttura dell'universo (XIV 615d-617d). La scelta della vita futura (XV 617d-619b). Ancora sulla scelta della vita futura. Metempsicosi e reincarnazione. Conclusione di Socrate: solo il giusto è felice, da vivo e dopo morto (XVI 619b-621d).

[595a] I. - Certo, ripresi, molte altre riflessioni sul nostro stato mi fanno concludere che l'abbiamo fondato nel migliore modo possibile. Ma lo dico soprattutto se penso alla poesia. - Che cosa pensi?, chiese. - Di non accoglierne in nessun modo la parte imitativa. Che non si debba assolutamente accoglierla, appare ora e con più evidenza, come a me sembra, poiché sono distinti, ciascuno per conto [b] proprio gli aspetti dell'anima. - Come dici? - A voi posso ben dirlo, ché certo non mi denuncerete agli autori tragici e a tutti gli altri che usano l'imitazione. Tutte le opere di questo genere costituiscono, sembra, un grave danno per lo spirito degli ascoltatori che non dispongono del farmaco, ossia che non le conoscono quali sono effettivamente. - A che cosa pensi, chiese, per parlare così? - Si deve dirlo, risposi. Eppure un senso di affetto e di reverenza che fin da fanciullo nutro per Omero mi fa riluttante a parlare. Perché, a mio parere, il primo [c] maestro e guida di tutti codesti bravi tragediografi è stato lui. Ma d'altra parte non si deve onorare un uomo più della verità e, come dico, si deve parlare. Senza dubbio. - Ebbene ascolta, anzi rispondi. - Chiedi pure. - Sapresti dirmi che cosa è mai, in generale, l'imitazione? Perché nemmeno io capisco troppo cosa vuole essere. - Figurati allora, rispose, se lo capirò io! - Non c'è nulla di strano, ripresi; persone più deboli di [596a] vista hanno veduto molte cose prima di persone dallo sguardo più acuto. - E' così, ammise. Però, quando tu sei presente, non mi sentirei nemmeno voglia di parlare, anche se una cosa mi fosse evidente. Vedi piuttosto tu stesso. - Ebbene, vuoi che, fedeli al nostro solito metodo, incominciamo di qui a esaminare la questione? Siamo soliti, non è vero?, porre un'unica singola specie per ciascun gruppo di molti oggetti ai quali attribuiamo l'identico nome. Forse non comprendi? - Comprendo. - Consideriamo anche adesso uno qualunque di questi numerosi oggetti, quello che vuoi. Per esempio, se consenti, [b] esistono molti letti e tavoli, non è vero? - Come no? - Però le idee relative a questi mobili sono soltanto due, una del letto e una del tavolo. - Sì. - E non siamo anche soliti dire che l'artigiano dell'uno e dell'altro di questi mobili guarda all'idea, per fare così l'uno i letti, l'altro i tavoli che noi usiamo? e non è allo stesso modo per gli altri oggetti? Ma l'idea stessa non la costruisce nessun artigiano. Come potrebbe? - In nessuna maniera. - Ma vedi anche come chiami questo [c] artigiano. - Quale? - Quello che fa tutti quegli oggetti che ogni

singolo operaio fa, ciascuno nel proprio campo specifico. - Tu parli di un uomo bravo e meraviglioso. - Non ancora, ma presto potrai affermarlo meglio. Questo medesimo operaio non solo è capace di fare ogni sorta di mobili, ma anche tutti i prodotti della terra, e crea tutti gli esseri viventi e per di più se stesso; e poi crea terra, cielo, dèi e tutto il mondo celeste e sotterraneo dell'Ade. Tu parli, rispose, di un sofista [d] ben meraviglioso - Non ci credi?, replicai. Dimmi: pensi che un simile artigiano non ci sia affatto? O credi che un autore di tutto questo possa in certo modo esistere e in certo modo no? Non t'accorgi che anche tu stesso saresti capace di fare tutte queste cose, almeno in un certo modo? - E qual è, chiese, questo modo? - Un modo non difficile, risposi, anzi attuabile in maniere diverse e rapide, rapidissime addirittura. Basta che tu voglia prendere uno specchio e farlo girare da ogni lato. Rapidamente [e] farai il sole e gli astri celesti, rapidamente la terra e poi te stesso e gli altri esseri viventi, i mobili, le piante e tutti gli oggetti che si dicevano or ora. - Sì, rispose, oggetti apparenti, ma senza effettiva realtà. - Bene, dissi, vieni a proposito per il nostro discorso. A simili artigiani, secondo me, appartiene anche il pittore. Non è vero? - Come no? - Ma dirai, credo, che gli oggetti fatti da lui non sono veri. Eppure, in un certo modo almeno, anche il pittore fa un letto. O no? -Sì, rispose, però anche il suo è un letto apparente.

[597a] II. - E il fabbricante di letti? Non dicevi poco fa che non costruisce la specie in cui diciamo consistere "ciò che è" letto, ma costruisce un determinato letto? - Lo dicevo, sì. - Se dunque non fa "quello che è" letto, non farà ciò che è, ma un oggetto che è esattamente come ciò che è, ma che non è. E chi asserisse che l'opera del costruttore di letti o di un altro operaio è cosa perfettamente reale, non rischierebbe di dire cose non vere? - Non vere, certamente, rispose; così almeno potrà credere chi si occupa di simili argomenti. - Allora non meravigliamoci affatto se anche questa opera è, rispetto [b] alla verità, qualcosa di vago. - No, certo. - Ebbene, ripresi, vuoi che, servendoci di questi medesimi esempi, ricerchiamo chi mai è questo imitatore? - Se vuoi..., disse. - Questi nostri letti si presentano sotto tre specie. Uno è quello che è nella natura: potremmo dirlo, credo, creato dal dio. O da qualcun altro? - Da nessun altro, credo. - Uno poi è quello costruito dal falegname. - Sì, disse. - E uno quello foggiato dal pittore. Non è vero? - Va bene. - Ora, pittore, costruttore di letti, dio

sono tre e sovrintendono a tre specie di letti. - Sì, tre. - Ebbene, il dio, sia, che non l'abbia voluto [c] sia che qualche necessità l'abbia costretto a non creare nella natura più di un solo e unico letto, si è limitato comunque a fare, in unico esemplare, quel letto in sé, ossia "ciò che è" letto. Ma due o più letti di tal genere il dio non li ha prodotti, e non c'è pericolo che li produca mai. - Come?, chiese. - Perché, ripresi, se ne facesse anche due soli, ne riapparirebbe uno di cui ambedue quelli, a loro volta, ripeterebbero la specie. E "ciò che è" letto sarebbe quest'ultimo, anziché quei due. - Giusto, rispose. [d] - Conscio di questo, credo, il dio ha voluto essere realmente autore di un letto che realmente è, non di un letto qualsiasi; né ha voluto essere un qualunque fabbricante di letti. E perciò ha prodotto un letto che fosse unico in natura. - Può darsi. - Vuoi dunque che lo chiamiamo naturale creatore di questa cosa, o con un titolo consimile? - E' proprio giusto, rispose; perché sia questa sia tutto il resto l'ha fatto in natura. - E il falegname? Non dobbiamo chiamarlo artigiano del letto? - Sì. - E anche il pittore artigiano e autore di questo oggetto? - No, assolutamente. - Ma come lo definirai rispetto al letto? - Secondo me, disse, l'appellativo [e] che più gli si addice potrebbe essere 'imitatore dell'oggetto di cui quegli altri sono artigiani'. - Bene, risposi. Allora chiami tu imitatore chi è artefice della terza generazione di cose a partire dalla natura? - Senza dubbio, rispose. - Tale sarà dunque anche l'autore tragico, se è vero che è un imitatore. Per natura egli è terzo a partire dal re e dalla verità. E tali saranno tutti gli altri imitatori. - Può essere. - Eccoci dunque d'accordo sull'imitatore. Ora veniamo al pittore. Dimmi: ti [598a] sembra che egli cerchi di imitare il singolo oggetto in sé che è nella natura, oppure le opere degli artigiani? - Le opere degli artigiani, rispose. - Quali sono o quali appaiono? Fa ancora questa distinzione. - Come dici?, chiese. - Così: un letto, che tu lo guardi di lato o di fronte o in un modo qualsiasi, differisce forse da se stesso? O non c'è nessuna differenza, anche se appare diverso? E analogamente gli altri oggetti? - E' così, rispose; appare diverso, ma non c'è alcuna differenza. [b] - Esamina ora quest'altro punto. A quale di questi due fini è conformata l'arte pittorica per ciascun oggetto? A imitare ciò che è così come è, o a imitare ciò che appare così come appare? E' imitazione di apparenza o di verità? - Di apparenza, rispose. - Allora l'arte imitativa è lungi dal vero e, come sembra, per questo eseguisce ogni cosa, per il fatto di cogliere una piccola parte di ciascun oggetto, una parte che è una copia. Per esempio, il pittore, diciamo, ci dipingerà un calzolaio, un falegname, gli altri [c] artigiani

senza intendersi di alcuna delle loro arti. Tuttavia, se fosse un buon pittore, dipingendo un falegname e facendolo vedere da lontano, potrebbe turlupinare bambini e gente sciocca, illudendoli che si tratti di un vero falegname. - Perché no? - Ma, mio caro, di tutti costoro si deve, credo, pensare così. Quando, a proposito di un certo individuo, uno venga ad annunziarci di avere incontrato un uomo che conosce tutti i mestieri e ogni altra nozione propria dei singoli specialisti, e tutto conosce più [d] esattamente di chiunque altro, a tale persona dovremo replicare che è un sempliciotto e che con ogni probabilità ha incontrato un ciarlatano, un imitatore, da cui è stato turlupinato; e così gli è sembrato onnisciente, ma solo perché è lui incapace di vagliare scienza, ignoranza e imitazione. - Verissimo, disse.

III. - Dopo di che, feci io, dobbiamo esaminare la tragedia e il suo caposcuola Omero, perché sentiamo dire [e] da taluni che costoro conoscono tutte le arti e tutte le cose umane pertinenti alla virtù e al vizio, e perfino le divine. Infatti, dicono, il buon poeta, se deve comporre bene sugli argomenti che vuole trattare, è costretto a comporre avendone conoscenza; altrimenti non può comporre. Occorre dunque esaminare se questa gente, per avere incontrato questi imitatori, si è fatta turlupinare e se, vedendone [599a] le opere, non si accorge che sono lontane di tre gradi dall'essere e facilmente eseguibili da chi ignori la verità (perché quegli imitatori producono apparenze, non cose reali); oppure se le sue parole hanno senso e realmente i buoni poeti conoscono gli argomenti che, secondo i più, trattano con bravura. - Sì, è un'indagine senza dubbio da fare, rispose. - Ebbene, se uno potesse fare ambedue le cose, cioè l'oggetto da imitare e la copia, credi che si lascerebbe andare seriamente a costruire delle copie e che [b] di questo farebbe l'ideale supremo della propria vita? - Io no davvero. - In ogni caso, credo, se possedesse vera scienza di ciò che imita, attenderebbe seriamente alle opere assai più che alle imitazioni, cercherebbe di lasciare a ricordo di sé numerose e belle opere e preferirebbe essere la persona encomiata che l'encomiatore. - Credo di sì, rispose; ché non sono pari l'onore e l'utile. - Di tutto il resto dunque non chiediamo conto a Omero o a qualsivoglia [c] altro poeta. Non domandiamo a chi di loro era medico, e non soltanto imitatore di discorsi medici, quali persone si possano citare come guarite da un poeta antico o moderno, come le ha guarite Asclepio; o quali discepoli nell'arte medica egli abbia lasciati,

così come Asclepio ha lasciato i suoi discendenti. Non interrogiamoli poi sulle altre arti, ma lasciamo perdere. Ma non è giusto interrogarlo su quegli argomenti molto importanti e attraenti di cui Omero prende a parlare, ossia guerre, comandi [d] militari, governi di stati e infine educazione dell'uomo? Gli chiederemo: "Caro Omero, se è vero che in quanto a virtù non sei terzo a partire dalla verità, se cioè non sei quell'artigiano di una copia che abbiamo definito imitatore, e se è vero invece che vieni al secondo posto e che sei riuscito a conoscere quali occupazioni rendono migliori o peggiori gli uomini in privato e in pubblico, dicci quale stato per merito tuo ha ottenuto un governo migliore, come Lacedemone per merito di Licurgo e molti [e] stati grandi e piccoli per merito di varie altre persone; di' quale stato ti riconosce il merito di avere agito da buon legislatore e fatto l'utile dei suoi cittadini. Italia e Sicilia lo riconoscono a Caronda e noi a Solone, ma a te chi?". Potrà citarne qualcuno? - Non credo, rispose Glaucone; certo che non lo dicono nemmeno gli Omeridi stessi. [600a] - Ma si ricorda qualche guerra dell'età di Omero che sia stata ben condotta sotto il suo comando o consiglio? - Nessuna. - Ma si citano forse molte e ingegnose sue invenzioni nelle arti o in altri campi d'azione, come di un uomo di sapienza pratica? Così come se ne citano invece per Talete milesio e Anacarsi scita? - Non si cita assolutamente nulla di simile. - Ma, se non nell'ambito pubblico, si dice che in quello privato Omero ha diretto lui stesso da vivo l'educazione di certuni che lo [b] amavano per la sua scuola e che hanno tramandato ai posteri un metodo di vita detto appunto omerico? Così per questo motivo fu particolarmente amato Pitagora, e ancora oggi i suoi seguaci, denominando pitagorico il loro modo di vita, sembrano in un certo senso distinguersi dagli altri. - Non si dice neppure nulla di simile, rispose. Creofilo, il compagno di Omero forse apparirebbe, Socrate, ancora più ridicolo per l'educazione che per il nome che porta, se è vero ciò che si racconta su Omero. Si narra che da vivo questi fu da lui assai trascurato.

[c] IV. - Lo si racconta proprio, ripresi. Ma, Glaucone, se Omero fosse stato realmente in grado di educare gli uomini e di renderli migliori in quanto capace, in questo ambito, non d'imitare, ma di conoscere, non credi che si sarebbe fatti molti compagni e ne sarebbe stato onorato e amato? Eppure Protagora di Abdera e Prodico di Ceo e moltissimi altri possono convincere i loro contemporanei, [d] in

privati incontri, che non riusciranno ad amministrare né la propria casa né il proprio stato a meno che non si facciano dirigere da loro nella propria educazione. E per questa loro sapienza sono tanto amati che ai loro compagni manca solamente di portarli in giro in trionfo. E invece Omero oppure Esiodo, se è vero che erano in grado di giovare agli uomini per la virtù, i contemporanei li avrebbero lasciati andare in giro a fare i rapsodi? Non si sarebbero dovuti attaccare a questi poeti più che all'oro e non avrebbero dovuto costringerli a starsene con loro in patria? [e] O, se non fossero riusciti a convincerli, non avrebbero dovuto scortarli dove fossero andati, finché non ne avessero ottenuto un sufficiente grado di educazione? - Mi sembra, Socrate, rispose, che sia assolutamente vero quello che dici. - Ammettiamo dunque che, a cominciare da Omero, tutti i poeti sono imitatori di copie della virtù e delle altre cose di cui trattano e che non attingono la verità? ma, come or ora dicevamo, il pittore, pur senza intendersi [601a] di persona della fabbricazione delle scarpe, farà un calzolaio che sembrerà un vero calzolaio a chi non se ne intende e giudica invece in base ai colori e alle figure? - Senza dubbio. - Così, credo, diremo che anche il poeta applica certi colori alle singole arti mediante i nomi e le frasi, senza intendersi d'altro che dell'imitazione. E così altre persone simili a lui, che giudicano in base alle [b] parole, credono che, quando uno parla o della fabbricazione delle scarpe o del comando di truppe o di qualunque altro argomento rispettando il metro, il ritmo e l'armonia, parli molto bene. Tanto è grande il fascino che esercitano naturalmente questi mezzi espressivi! Credo tu sappia quali si rivelano le opere dei poeti se, spogliate dei colori della musica, si recitano ridotte al puro testo. Forse l'hai già osservato. - Io sì, rispose. - Non ricordano, feci io, l'aspetto che assumono i volti delle persone fresche d'età, ma non belle, quando venga loro meno il fiore della giovinezza? - Senz'altro, ammise. - Sù, rifletti a questo: l'autore della copia, l'imitatore, diciamo che non si intende per nulla di ciò che è, ma di ciò che [c] appare. Non è così? - Sì. - Ebbene, non lasciamo la cosa detta a metà, ma vediamola completamente. - Parla, disse. - Il pittore, diciamo, dipingerà briglie e morso? - Sì. - Ma li fabbricheranno il cuoiaio e il fabbro? - Senza dubbio. - E il pittore s'intende di come devono essere le briglie o il morso? O non se ne intende nemmeno chi li fabbrica, il fabbro e il cuoiaio, ma chi sa usarli, il solo cavaliere? - E' verissimo. - E non diremo che è così per ogni altra cosa? -Come? [d] - Che per ciascuna esistono, in certo modo, queste tre arti: quella che la userà, quella che la fabbricherà,

quella che la imiterà? - Sì. - Ora, virtù bellezza regolarità di ciascun oggetto, di ciascun animale e di ciascuna azione non esistono se non in funzione dell'uso per cui ciascuno è fabbricato o ha naturale costituzione? - E' così. - Allora chi usa ciascun oggetto, deve per forza averne esperienza e comunicare al fabbricante quali siano gli effetti, buoni o cattivi, che l'oggetto da lui usato produce nell'atto dell'uso. Per esempio un auleta comunica al fabbricante [e] di *aulòi* i dati relativi agli *aulòi* che gli servono quando suona. Gli darà le direttive sui vari requisiti da tenere presenti nella fabbricazione, e quegli le attuerà. - E come no? - Ora, se il primo segnala qualità e difetti degli *aulòi*, non lo fa perché sa? e il secondo non li fabbricherà perché gli crede? - Sì. - Quindi il fabbricante sarà sempre in buona fede sulla perfezione o sull'imperfezione di un utensile, si tratti pure del medesimo: ciò perché frequenta chi sa e ha l'obbligo di ascoltarlo. [602a] Invece chi usa quell'utensile, ne avrà scienza. - Senza dubbio. - E delle cose che dipinge, siano o no belle e rette, l'imitatore avrà scienza derivante dall'uso? o ne avrà retta opinione perché è obbligato a frequentare chi sa e a riceverne le direttive sui soggetti da dipingere? - Né questo né quello. - E allora sulle cose che imita, considerate in rapporto alla loro perfezione o imperfezione, l'imitatore non avrà né scienza né rette opinioni. - Sembra di no. - Carino davvero sarebbe l'imitatore della poesia, se si considera quanta è la sua sapienza negli argomenti trattati! - Non troppo. - Eppure imiterà, [b] senza sapere quali siano i difetti o i pregi di ciascun argomento. A quanto sembra, imiterà ciò che appare bello ai più, che non sanno nulla. - E che altro dovrebbe fare? - Su questo punto, almeno a quello che sembra, siamo abbastanza d'accordo: l'imitatore conosce solo un poco le cose che imita, e l'imitazione è uno scherzo e non una cosa seria; e coloro che si dedicano alla poesia tragica, in giambi o in versi epici, sono tutti imitatori nel più alto grado possibile. - Senza dubbio.

[c] V. - Per Zeus!, ripresi, ma questo atto d'imitare non è cosa che viene terza a partire dalla verità? No? - Sì. - E quale tra gli elementi dell'uomo è soggetto al suo potere? - Di che cosa vuoi parlare? - Di questo: l'identica grandezza, secondo che si vede da vicino e da lontano, non ci appare eguale. - No, certo. - E gli identici oggetti, a seconda che si contemplano dentro o fuori dell'acqua, appaiono piegati o diritti, e cavi o prominenti. Questo perché nella vista si produce un disorientamento cromatico. E' chiaro che tutto questo

scompiglio [d] esiste nell'anima nostra. Ora, facendo leva su questa condizione della nostra natura, la pittura a chiaroscuro non tralascia alcuna stregoneria. E così fanno la prestidigitazione e i molti altri trucchi del genere. - E' vero. - Ebbene, contro questi inganni non si sono rivelati ausilii ingegnosiissimi la misurazione, la numerazione e la pesatura, sì che in noi non governa ciò che appare maggiore o minore o più numeroso o più pesante, ma ciò che calcola e misura e pesa? - Come no? - Ma tutte [e] queste operazioni spetteranno all'elemento razionale dell'anima. - A questo, certo. - Però a questo elemento che misura e segnala che certe cose sono tra loro maggiori o minori o eguali, spesso risulta che per le identiche cose si hanno apparenze contemporaneamente opposte. - Sì. - Ora, non abbiamo affermato che l'identico soggetto non può avere contemporaneamente opposte opinioni sulle identiche cose? - Sì, e l'abbiamo affermato con ragione. - Quindi l'elemento dell'anima che giudica [603a] indipendentemente da ogni misura non potrà essere identico a quello che giudica secondo misura. - No, certo. - Ma l'elemento che s'affida alla misura e al calcolo sarà il migliore dell'anima. - Sicuramente. - Allora quello che gli si oppone sarà uno di quelli che in noi hanno scarso pregio. - Per forza. - Appunto perché volevo arrivare a quest'ammissione dicevo che la pittura (e, in genere, l'arte imitativa) elabora la propria opera lontano dalla verità. Essa è in intima relazione, compagna [b] e amica di quel nostro interiore elemento che sta lontano dall'intelligenza, senza alcuna mèta sana né vera. - Assolutamente, rispose. - Allora l'arte imitativa, che ha scarso pregio, trovandosi insieme con un elemento pure poco pregevole, dà luogo a prodotti che valgono poco. - Può darsi. - Si tratta, continuai, soltanto dell'arte che riguarda la vista o anche di quella che concerne l'udito e che denominiamo appunto poesia? - E' naturale, rispose, anche di questa. - Ebbene, feci io, non limitiamoci a prestar fede alla verosimiglianza che nasce dalla pittura, ma procediamo anche fino a quell'elemento [c] stesso del nostro pensiero che ha intima relazione con l'imitazione poetica, e vediamo se ha poco o molto pregio. - Sì, dobbiamo. - Poniamoci davanti il problema così: l'arte imitativa, noi diciamo, imita uomini intenti ad azioni forzate o spontanee, e che per questo loro agire credono di trovarsi bene o male. In tutte queste circostanze o si rattristano o gioiscono. C'è altro ancora? - Nient'altro. - Ora, in tutte queste occasioni l'uomo [d] è concorde? Oppure, come era discorde per la vista e come sulle identiche cose nutriva contemporaneamente opinioni opposte, così non si trova in discordia e conflitto con se

stesso anche nell'agire? Rammento però che qui non abbiamo alcun bisogno ora di metterci d'accordo. L'accordo c'è stato, e completo, nei precedenti discorsi: abbiamo riconosciuto che l'anima nostra è piena di innumerevoli contraddizioni di questo genere, insorgenti a un tempo. - Giusto, rispose. - Giusto, sì, ripresi. Ma [e] ciò che abbiamo trascurato allora, mi sembra necessario spiegare adesso. - Che cosa?, chiese. - Anche allora, feci io, dicevamo che un uomo dabbene cui càpiti una disgrazia come quella di perdere un figliolo o qualche altra cosa cui tenga moltissimo, la sopporterà più facilmente di chiunque altro. - Senza dubbio. - Vediamo ora se non ne proverà dolore alcuno, o se, pur non potendo evitarlo, manterrà nel suo dolore una certa compostezza. - La verità, rispose, è piuttosto in questa [604a] seconda alternativa. - Su di lui dimmi ora questo: credi che egli lotterà e resisterà maggiormente al dolore quando i suoi simili possano vederlo o quando si trovi in luogo appartato, solo con se stesso? - Lo vincerà molto di più quando possano vederlo, rispose. - Ma se si trova solo, credo, oserà sfogarsi con molte parole e se ne vergognerebbe, se qualcuno lo sentisse. E farà molti atti per i quali non gli piacerebbe avere testimoni. - E' così, disse.

VI. - Ora, ciò che lo esorta a resistere non sono la ragione [b] e la legge? e ciò che lo spinge ad addolorarsi non è la sofferenza stessa? - E' vero. - Ma se nell'uomo, rispetto all'identico oggetto, si producono nel contempo spinte opposte, dobbiamo riconoscere che in lui il esistono due elementi. - Come no? - E l'uno non è pronto a obbedire alla legge nel senso in cui la legge lo guida? - Come? - La legge insegna che non c'è partito migliore di conservarsi quanto più tranquilli si può nelle disgrazie e di non irritarsi, perché in simili casi non è chiaro né il bene né il male; né alcun vantaggio ritrae poi chi male li sopporta. Insegna ancora che non c'è cosa umana che meriti grande conto e che il dolore [c] ostacola ciò che in siffatte circostanze deve venire al più presto in nostro soccorso. - A che cosa ti riferisci?, chiese. - Alla riflessione sull'accaduto, dissi, e, come nel lancio dei dadi, alla possibilità di ristabilire la propria condizione contro i colpi del caso, nel modo migliore scelto dalla ragione, senza perdere tempo a gridare, quando si urta contro qualcosa, come bambini che afferrano la parte colpita. Bisogna invece abituare sempre l'anima a medicare [d] e a raddrizzare con la massima prontezza ciò che è caduto e malato, eliminando ogni piagnisteo con la medicina. - Questa

sarà, disse, la migliore condotta che si possa tenere contro i colpi della sorte. - Ebbene, noi diciamo, è il nostro elemento migliore che consente a seguire questo ragionamento. - E' chiaro. - Ma l'elemento che ci fa ricordare la sofferenza e che ci fa piangere, e che di tutto ciò è insaziabile, non lo diremo irragionevole, indolente e vile? - Sì, lo diremo. - L'uno [e] dunque, l'irritabile, dà luogo a molte e varie imitazioni, mentre il carattere intelligente e tranquillo, sempre simile a se stesso, non è facile a imitare né, se lo si imita, agevole a comprendere, specialmente per gente riunita a una festa o per folla multiforme raccolta in teatri. Per queste persone si tratta dell'imitazione di uno stato d'animo [605a] che è loro estraneo. - Senz'altro. - E' dunque chiaro che il poeta imitatore non ha naturale propensione per tale elemento dell'anima e che la sua sapienza non è fatta per piacergli, se deve godere buona reputazione tra i più. Egli invece propende per il carattere irritabile e vario, perché è facile a imitare. - E' chiaro. - Ecco che faremo bene a criticarlo e a porlo a riscontro del pittore. Gli rassomiglia perché, rispetto alla verità, le sue creazioni hanno scarso valore. Gli è simile anche perché ha stretto rapporto con un altro e consimile elemento dell'anima [b] nostra, ma non con il migliore. E così, ecco, non potremmo a buon diritto accoglierlo in uno stato che dev'essere ben governato, perché risveglia e alimenta questo elemento dell'anima; e, dandogli vigore, rovina l'elemento razionale. Così avviene in uno stato quando si rendono potenti i tristi e si affida loro lo stato, e si eliminano i più onesti. Allo stesso modo diremo che il poeta imitatore ingenera nell'anima di ciascuno come una cattiva costituzione privata, ne compiace il lato senza intelletto e inetto [c] a distinguere il più e il meno, capace soltanto di giudicare ora grandi ora piccole le medesime cose; crea delle copie e si mantiene molto lontano dal vero. - Senza dubbio.

VII. - Alla poesia non abbiamo però rivolto ancora l'accusa più grave. E' spaventoso come riesca a guastare anche le persone dabbene, eccetto ben poche. - Perché non dovrebbe, se è vero che lo fa? - Ascolta e giudica. Quando i migliori di noi odono le imitazioni che Omero [d] o un altro autore tragico fanno di qualche eroe che è immerso nel lutto e si sfoga in un lungo discorso pieno di gemiti, o anche di personaggi che esprimono i loro guai con il canto e si percuotono, sai bene che proviamo gusto e che ci abbandoniamo noi stessi a seguirli partecipandone i sentimenti; e che seriamente lodiamo

come buon poeta chi meglio ci fa provare queste emozioni. - Lo so. Come no? - Ma noti anche tu che quando uno di noi è colpito da un lutto familiare, noi ci compiacciamo di assumere l'atteggiamento opposto? Cerchiamo cioè, se ne siamo capaci, di conservarci tranquilli e pazienti. Siamo convinti che questo contegno s'addica a un uomo e l'altro, che [e] prima lodavamo, a una donna. - Lo noto, rispose. - Ora, feci io, è una bella lode questa? E' bello forse, vedendo un uomo quale non si vorrebbe essere, cui anzi ci si vergognerebbe di somigliare, non provarne disgusto, ma compiacersene e lodarlo? - No, per Zeus!, disse, non sembra ragionevole. - Sì, replicai, se osservi la [606a] cosa da quest'altro punto di vista. - Come? - Se consideri che l'elemento che si reprime a forza nelle disgrazie familiari e che brama di piangere e di lagnarsi quanto vuole sino a saziarsi (perché è la natura che gli fa provare questi desidèri), è precisamente quello che viene soddisfatto e compiaciuto dai poeti; e che il nostro elemento per natura migliore, non essendo abbastanza educato dalla ragione e dall'abitudine, trascura di sorvegliare quello lamentoso, [b] perché guarda le sofferenze altrui e non considera affatto vergognoso per sé lodare e commiserare un altro uomo che asserisca di essere buono, se oltre misura si affligge; e giudica invece di ricavarne un guadagno, il piacere, e non consentirebbe a privarsene disprezzando tutto intero il poema. Ben pochi, io credo, riescono a rendersi conto che inevitabilmente dai casi altrui viene esercitato un influsso sui propri. Perché avendo alimentato e rinvigorito la compassione in quelle sofferenze, non è [c] facile raffrenarla nelle proprie. - E' verissimo, disse. - E il discorso non si può ripetere anche per il ridicolo? Cioè: se, udendo in una imitazione comica teatrale o anche privata ridicolaggini che ti vergogneresti di fare tu stesso, ne provi grande piacere e non le respingi come cattive, non ti comporti esattamente come nei casi che destavano la tua compassione? Quell'inclinazione a far ridere che, per paura di passare da buffone, raffrenavi in te con la ragione, allora invece la lasci libera, e quando lì l'hai irrobustita, spesso senza accorgertene ti lasci portare nell'intimità a fare l'autore comico. - Certamente, disse. [d] - Simili effetti produce in noi l'imitazione poetica anche rispetto ai piaceri amorosi, alla collera e a tutti gli appetiti dolorosi e piacevoli dell'anima nostra, quelli che, come diciamo, accompagnano ogni nostra azione. Li fomenta e li nutre, mentre bisognerebbe disseccarli. Affida loro il governo delle nostre persone, mentre dovrebbero essi venire governati affinché potessimo diventare migliori e più felici anziché peggiori e più

disgraziati. - Non so [e] dire diversamente, fece. - Ebbene, Glaucone, continuai, quando tu incontri gente che loda Omero e sostiene che questo poeta ha educato l'Ellade e che merita di essere preso e studiato per amministrare ed educare il mondo umano, e che secondo le regole di questo poeta si organizza e si vive tutta la propria vita, questa gente si [607a] deve sì baciarla e abbracciarla come quanto mai eccellente, e riconoscere che Omero è il massimo poeta e il primo tra gli autori tragici; ma si deve anche sapere che della poesia bisogna ammettere nello stato solamente la parte costituita da inni agli dèi ed elogi agli onesti. Ma se vi ammetterai la sdolcinata Musa lirica o epica, nel tuo stato regneranno piacere e dolore anziché legge e quello che nel giudizio comune è sempre sembrato essere il migliore criterio. - E' verissimo, disse.

[b] VIII. - Ecco, ripresi, ora che abbiamo ricordato la poesia, siano questi i motivi addotti a difesa per giustificarci di averla allora bandita dallo stato per tale suo carattere. Ce lo imponeva la ragione. E poi, perché non ci rinfacci anche una certa durezza e villania, diciamole ancora che tra filosofia e arte poetica esiste un disaccordo antico. A indizio della loro antica contrapposizione rimangono espressioni come "la cagna che strilla e latra contro il padrone " (è un detto famoso), "grande nel vuoto ciarlare [c] degli stolti", "la folla dominante dei molto sapienti", "i sottilmente meditanti" in quanto "sono poveri" e innumerevoli altre. Resti detto tuttavia che, se la poesia imitativa rivolta al piacere dimostrasse con qualche argomento che deve avere il suo posto in uno stato ben governato, noi saremmo ben lieti di riaccoglierla, perché siamo consci di subire noi stessi il suo fascino. Ma è un'empietà tradire ciò che ci sembra vero. Non ne senti anche tu il fascino, [d] mio caro, specialmente quando la gusti attraverso Omero? - Certo. - Non è giusto che così essa rientri, quando si sia giustificata o in una lirica o in qualche altro metro? - Senza dubbio. - Ai suoi patroni (non poeti, ma amanti di poesia) concederemo allora di difenderla in prosa e di dimostrarci che non solo è piacevole, ma anche è utile alle costituzioni politiche e alla vita umana; e li ascolteremo benevoli. Ché avremo in certo modo tutto [e] da guadagnare, qualora appaia non soltanto piacevole, ma anche utile. - E come non dobbiamo guadagnarci?, fece. - Ma se non saranno capaci di dimostrarlo, caro amico, ci comporteremo come talvolta fa chi è innamorato di una persona. Se non ritiene utile quell'amore, se ne

distacca per quanto malvolentieri. Così anche noi, in cui il sistema educativo delle nostre belle costituzioni politiche ha fatto nascere l'amore per un simile genere di poesia, saremo [608a] ben disposti a dichiararla ottima e verissima. Ma sinché non riuscirà a giustificarsi, noi l'ascolteremo, sì, continuando a ripeterci il discorso che stiamo ora facendo, e questo scongiuro. E staremo attenti a non ricadere in quell'amore puerile e volgare. Noi sentiamo comunque che non ci dobbiamo attaccare seriamente a tale genere di poesia, giudicandola capace di cogliere la verità e seria. [b] Chi l'ascolta deve invece stare bene in guardia e temere per la sua intima costituzione, e seguire le norme da noi date sulla poesia. - Sono assolutamente d'accordo, rispose. - Grande cimento, ripresi, caro Glaucone, grande più di quanto sembra, è quello di diventare buono o cattivo! Tanto che non c'è stimolo d'onore né di ricchezze né di pubblico ufficio né di poesia per cui meriti trascurare la giustizia e le altre virtù. - Sono d'accordo con te, disse, dopo questa discussione. E credo che lo sia chiunque altro.

[c] IX. - Eppure, ripresi, non abbiamo discorso delle maggiori ricompense della virtù e dei premi che le sono riservati. - Le tue parole, disse, fanno pensare a premi straordinariamente grandi, se pure ne esistono di maggiori di quelli già citati. - Che cosa ci può essere di grande, chiesi, in un tempo così breve? Tutto questo nostro tempo che va dall'infanzia alla vecchiaia è piuttosto breve in confronto all'eterno. - E' niente addirittura, rispose. - E credi che un elemento immortale debba preoccuparsi [d] seriamente di un tempo tanto breve, ma non dell'eterno? - <Dell'eterno>, io credo, rispose. Ma perché dici questo? - Non hai l'impressione, feci io, che l'anima nostra sia immortale e non perisca mai? Ed egli mi guardò trasecolato e soggiunse: - Io no, per Zeus! Ma tu puoi dirlo? - Sì, se non erro, risposi. E anche tu, credo. Non c'è alcuna difficoltà. - Per me sì, disse. Ma sentirei volentieri da te questa dimostrazione non difficile. - Potrai sentirla, risposi. - Non hai che a parlare, fece. - Ci sono, chiesi, cose che chiami bene e male? [e] - Sì. - E ne pensi come ne penso io? - Cosa? - Tutto ciò che dissolve e guasta è il male, tutto ciò che salva e giova è il bene. - Io sì, rispose. - E per ciascuna cosa non dici che c'è un bene e un male? Così, [609a] ad esempio, per gli occhi l'oftalmia, per l'organismo in generale la malattia, per il grano la golpe, per il legno la putredine, per il bronzo e il ferro la ruggine; insomma, come

dico, per quasi ogni cosa un male e un morbo connaturato a ciascuna. - Io sì, rispose. - Ora quando uno di essi insorge in una cosa, non la rende difettosa? e non finisce col dissolverla e distruggerla completamente? - Come no? - Quindi il male connaturato a ciascuna cosa e il difetto proprio di ciascuna la distruggono. Oppure, se non sarà questo a distruggerla, non ci potrà essere [b] più niente altro che la possa guastare. Non c'è timore che il bene distrugga mai alcunché, né che d'altro canto possa farlo ciò che non è né male né bene. - E come potrebbe avvenire?, chiese. - Se dunque troviamo un essere che porta seco un male che lo rende cattivo e tuttavia questo male non riesce a dissolverlo e a distruggerlo, non sapremo ormai che non può esserci rovina per l'essere dotato di questa natura? - E' naturale che sia così, rispose. - E l'anima, ripresi, non porta seco ciò che la rende cattiva? - Certamente, disse. Tutti quei mali [c] che or ora elencavamo: ingiustizia intemperanza viltà ignoranza. - Ora, ce n'è uno tra essi che la dissolva e la distrugga? Attento che non ci inganniamo credendo che l'uomo ingiusto e dissennato perisca per effetto dell'ingiustizia, che è il difetto dell'anima sua, non appena venga colto nell'atto di commetterla. Devi invece procedere così: come il difetto di un corpo, la malattia, lo corrompe e lo distrugge togliendogli infine la stessa natura di corpo; e [d] come tutte le cose che or ora dicevamo, per il vizio lor proprio che con l'opprimerle e l'insediarsi le guasta, arrivano al punto di non essere più... Non è così? - Sì. - ... ebbene, sù, allo stesso modo considera anche l'anima. L'ingiustizia e gli altri suoi vizi interiori, insediandosi in essa e opprimendola, la guastano e la logorano fino a farla morire e a separarla dal corpo? - Questo no davvero, rispose. -D'altra parte, ripresi, è assurdo sostenere che sia il difetto di un'altra cosa a distruggere un oggetto, anziché quello che gli è proprio. - Assurdo. [e] - Tieni poi presente, Glaucone, ripresi, che noi non crediamo che il corpo debba perire per il difetto eventuale dei cibi stessi (rancidezza o putredine o quale che sia). Se però il difetto di quei cibi produce deperimento nel corpo, diremo che per causa loro esso è perito del vizio che gli è proprio, cioè la malattia. Ma non pretenderemo [610a] mai che il corpo, la cui natura è del tutto diversa da quella dei cibi, venga guastato dal difetto proprio dei cibi, ossia da un male estraneo, a meno che questo non vi produca il male suo proprio. - E' giustissimo quello che dici, ammise.

X. - Per la stessa ragione, continuai, se il difetto del corpo non comporta difetto dell'anima, non pretenderemo mai che l'anima possa perire per un male estraneo senza che vi concorra il proprio difetto, ossia che una cosa possa perire per il male di un'altra. - E' logico, disse. - Ebbene, o confutiamo questi nostri argomenti come non [b] validi, o, finché non siano confutati, non affermiamo mai che per febbre o altra malattia o uccisione, nemmeno se si tagliasse il corpo intero a minutissimi pezzetti, per queste ragioni affatto più forti l'anima possa mai perire, prima che uno riesca a dimostrare che queste sofferenze del corpo la rendono più ingiusta e più empia. Ma quando in un soggetto si produce un male che non è il suo e in ciascuno non insorge il male suo proprio, non lasciamo [c] che si dica che l'anima o altra cosa qualsiasi perisce. - D'altra parte, fece, nessuno mai potrà dimostrare che le anime dei morenti si fanno più ingiuste con la morte. - Ma supponiamo, replicai io, che uno ardisca impugnare il mio discorso e dire che chi muore diventa più tristo e più ingiusto, e lo dica per non essere costretto a riconoscere l'immortalità delle anime. Ne concluderemo che, se dice il vero, l'ingiustizia è mortifera per l'ingiusto [d] come una malattia e che questo male, per sua natura assassino, uccide coloro che lo contraggono: più presto chi lo contrae molto intenso, più lentamente chi lo contrae meno grave. Ma non è come adesso che gli ingiusti muoiono a causa di questo male soltanto perché gli altri impongono loro la pena. - Per Zeus!, fece egli, allora l'ingiustizia non si manifesterà una cosa tanto spaventosa, se provocherà la morte di chi vi incorre. Sarebbe una liberazione dai mali! Ma preferisco credere che, tutto all'opposto, apparirà capace [e] di uccidere gli altri, se ci riesce. Invece renderà pieno di vita e inoltre sveglia chi la possiede. Tanto è lontana, come sembra, dall'essere causa di morte! - Bene, feci io. Quando dunque il difetto e il male propri dell'anima non bastano a ucciderla e distruggerla, è difficile che il male destinato alla rovina di un'altra cosa possa distruggere l'anima o qualunque altro oggetto fuorché ciò cui è destinato. - E' difficile, naturalmente, disse. - Ebbene, quando una cosa non perisce per male alcuno, [611a] né suo né non suo, è chiaro che deve esistere sempre e, se esiste sempre, è immortale. - Per forza, rispose.

XI. - Ecco dunque un punto acquisito, feci io. E se è così, tu comprendi che esisteranno sempre le medesime anime. Se non ne perisce nessuna, non potranno né diminuire né aumentare di numero.

Perché se una qualsiasi cosa immortale aumentasse, vedi bene che questo suo aumento si farebbe con ciò che è mortale e alla fine tutto sarebbe immortale. - E' vero. - Ma, dissi, non dobbiamo crederlo, ché la ragione non lo permetterà. E non [b] dobbiamo credere poi che nella sua più vera natura l'anima sia tale da presentare, rispetto a se stessa, grande varietà, dissimiglianza e differenza. - Come dici?, chiese. - Non è facile, ripresi, che sia eterno un oggetto composto di molti elementi e che non presenti la composizione più perfetta, come invece ora ci è apparsa l'anima. - Non è naturale davvero. - Dunque l'anima è immortale. E' la conclusione necessaria del nostro recente discorso e degli altri E per vederla quale è nella sua vera [c] natura, non bisogna contemplarla, come invece la contempliamo noi ora, lordata dal contatto con il corpo e da altri mali. Dobbiamo invece osservare attentamente con il raziocinio quale essa è allo stato di perfetta purezza. Il raziocinio la troverà molto più bella e splendida e ne distinguerà le varie forme di giustizia e ingiustizia, e tutte le qualità che or ora abbiamo elencate. Però ora abbiamo detto il vero rispetto al modo in cui essa ci appare presentemente. L'abbiamo vista in quella condizione in cui si trova Glauco marino; chi lo vedesse non ne riconoscerebbe [d] più tanto facilmente la pristina natura, perché le parti antiche del corpo sono in parte spezzate, in parte corrose e completamente sfigurate dai flutti. Altre poi vi sono aggiunte, conchiglie alghe sassi; e così rassomiglia più a una bestia qualsiasi che al suo essere naturale. Anche l'anima noi la contempliamo così ridotta da innumerevoli mali. Eppure, Glaucone, è lì che occorre guardare. [e] - Dove?, chiese. - Al suo amore di sapere. E occorre riflettere quali siano gli oggetti che coglie e quali le relazioni che ricerca per la sua affinità con il divino e immortale ed eterno; e quale potrebbe divenire se tutta seguisse questo essere e dallo slancio fosse portata fuori del pelago in cui ora si trova e si scrollasse via i sassi e le conchiglie [612a] che ora, come se banchettasse con terra, le formano attorno una crosta spessa e scabra di terra e pietre, effetto di quei cosiddetti felici banchetti. E allora si potrà vederne la vera natura, se molti ne siano gli aspetti o uno solo, in che cosa consista e come sia. Ma ora, come io credo, abbiamo a sufficienza considerato le sue condizioni e i suoi aspetti durante la vita umana. - Senz'altro, rispose.

XII. - Ebbene, ripresi, nel nostro discorso non abbiamo risolto le altre difficoltà senza tener conto né delle mercedi [b] né della stima

che la giustizia procura, come voi diceste di Esiodo e di Omero? e non abbiamo trovato che la giustizia in sé è il bene supremo per l'anima in se stessa? e che l'anima deve fare ciò che è giusto, abbia o non abbia l'anello di Gige, e con esso l'elmo di Ade? - Verissimo, disse. - Ora, Glaucone, continuai, non è ormai esclusa ogni ragione d'invidia se, oltre a quegli altri premi, [c] si concederanno alla giustizia e alle altre virtù anche tutte quelle varie mercedi che l'anima ottiene da uomini e dèi, sia durante la vita sia dopo la morte dell'uomo? - Senz'altro, rispose. - Mi renderete ciò che avete preso a prestito nella discussione? - Che cosa precisamente? - Vi ho concesso che il giusto sembra ingiusto e l'ingiusto giusto. Voi avevate domandato che, quantunque la cosa non potesse sfuggire agli dèi e agli uomini, si dovesse tuttavia fare questa concessione nell'interesse del discorso. Questo perché ci fosse modo di giudicare la giustizia [d] in sé in confronto all'ingiustizia in sé. Non ricordi? - Avrei torto, rispose, a non ricordarlo. - Ebbene, dissi, ora che abbiamo giudicato, sono io questa volta a domandarvi, a nome della giustizia, di adottare anche noi l'opinione che ne hanno gli dèi e gli uomini, al fine che essa possa riportare pure i premi che s'acquista per ciò che sembra, premi che concede ai suoi seguaci. Perché, che essa conceda anche i beni che derivano dal suo vero essere, e che non inganni coloro che realmente la [e] conseguono, già s'è veduto. - La tua richiesta è giusta, rispose. - Non mi concederete anzitutto, feci io, che agli dèi non sfugge qual è il vero essere del giusto e dell'ingiusto? - Te lo concederemo, disse. - Ma se agli dèi ciò non sfugge, il giusto dovrà essere loro caro, l'ingiusto odioso. Così riconoscevamo pure in principio. - E' così. - E non dovremo riconoscere che chi è caro agli dèi, qualunque cosa abbia da loro, l'ha nella forma [613a] più perfetta possibile, a meno che non sia originariamente affetto da un male necessario dovuto a precedente peccato? - Senza dubbio. - Questo bisogna pensare dell'uomo giusto, anche se vive in povertà o colpito da malattie o afflitto da qualche altro di quelli che sembrano mali: che tutto questo si risolverà per lui in un bene in vita o anche in morte. Mai gli dèi trascureranno chi si sforzi di diventare giusto e coltivare la virtù per farsi simile [b] a un dio nei limiti delle possibilità umane. - E' ben naturale, disse, che un tale uomo non sia trascurato da chi è simile a lui. - E dell'ingiusto non si deve pensare tutto l'opposto? - Indubbiamente. - Tali saranno dunque i premi che il giusto otterrà dagli dèi. - Sì, almeno a mio parere, disse. - E dagli uomini?, ripresi. Non succede così, se bisogna attenersi al vero? Questi individui malefici e ingiusti non si

comportano come quei corridori che fanno una bella corsa dalla partenza alla mèta e brutta dalla mèta al traguardo? Dapprima [c] scattano rapidi, ma alla fine diventano ridicoli, scappando via mogi mogi senza corone, mentre i veri corridori, giunti al termine, ricevono i premi e vengono incoronati. Non succede per lo più così anche per i giusti? Giunti al termine di ciascuna azione e relazione umana e della vita, non godono buona reputazione e non riportano i premi dagli uomini? - Certo. - Sopporterai che io ripeta per i giusti le parole che dicevi tu stesso per gli ingiusti? [d] Ti dirò che, quando hanno raggiunto l'età matura, i giusti ricoprono nel loro stato, se vogliono, i pubblici uffici, prendono la moglie che vogliono e danno in sposo le figlie a chi vogliono. Tutto ciò che tu dicevi per quelli, io ora lo ripeto per questi. Quanto agli ingiusti, anche se la loro ingiustizia è rimasta occulta durante la giovinezza, per lo più si fanno cogliere alla fine della loro corsa e sono oggetto di ridicolo. Da vecchi sono maltrattati nella loro miseria da stranieri e cittadini, vengono flagellati e patiscono tutti quei supplizi che con veridiche parole definivi [e] selvaggi. [Saranno poi torturati e bruciati.] Che patiscano tutti questi mali, credi pure di averlo sentito dire anche da me. Ma, come dico, vedi se lo sopporterai. - Certo, rispose; è un discorso giusto.

XIII. - Ecco dunque, dissi, quali sono i premi, le mercedi [614a] e i doni che il giusto ottiene da vivo dagli dèi e dagli uomini, oltre a quei beni che la giustizia procurava per se stessa. - Certo, ammise; beni belli e sicuri. - Ma questo è nulla, replicai, per quantità e per grandezza, rispetto a ciò che attende dopo la morte sia il giusto sia l'ingiusto. E bisogna parlarne, perché ciascuno dei due riceva esattamente ciò che il discorso gli deve. - Parlane [b] pure, rispose. Ben poche sono le cose che mi offrono maggiore diletto quando le ascolto. - Non ti racconterò certo un apologo di Alcino, feci io, ma la storia di un valoroso, Er figlio di Armenio, di schiatta panfilia. Costui era morto in guerra e quando dopo dieci giorni si raccolsero i cadaveri già putrefatti, venne raccolto ancora incorrotto. Portato a casa, nel dodicesimo giorno stava per essere sepolto. Già era deposto sulla pira quando risuscitò e, risuscitato, prese a raccontare quello che aveva veduto nell'al di là. Ed ecco il suo racconto. Uscita dal suo corpo, l'anima aveva camminato insieme con molte [c] altre ed erano arrivate a un luogo meraviglioso, dove si aprivano due voragini nella terra, contigue, e di fronte a queste, alte nel cielo, altre due. In mezzo sedevano dei giudici che, dopo il giudizio, invitavano i giusti a

prendere la strada di destra che saliva attraverso il cielo, dopo aver loro apposto dinanzi i segni della sentenza; e gli ingiusti invece a prendere la strada di sinistra, in discesa. E anche questi avevano, ma sul dorso, i segni di tutte le [d] loro azioni passate. Quando si era avanzato lui, gli avevano detto che avrebbe dovuto descrivere agli uomini il mondo dell'al di là, e che lo esortavano ad ascoltare e contemplare tutto quello che c'era in quel luogo. E lì vedeva le anime che, dopo avere sostenuto il giudizio, se ne andavano per una delle due voragini, sia del cielo sia della terra; attraverso le altre due passavano altre anime: dall'una, sozze e polverose, quelle che risalivano dalla terra; dall'altra, monde, altre che scendevano dal cielo. E [e] quelle che via via arrivavano sembravano venire come da un lungo cammino. Liete raggiungevano il prato per accamparvi come in festiva adunanza. E tutte quelle che si conoscevano si scambiavano affettuosi saluti: quelle che provenivano dalla terra chiedevano alle altre notizie del mondo celeste, quelle che provenivano dal cielo notizie del mondo sotterraneo. Si scambiavano i racconti, le prime gemendo [615a] e piangendo perché ricordavano tutti i vari patimenti e spettacoli che avevano avuti nel loro cammino sotterraneo (un cammino millenario), mentre le seconde narravano i godimenti celesti e le visioni di straordinaria bellezza. Molto tempo, Glaucone, occorrerebbe per i molti particolari, ma la sostanza del suo racconto era questa: per tutte le ingiustizie commesse e per tutte le persone offese da ciascuno, avevano pagato la pena un caso dopo l'altro, e per ciascun caso dieci volte tanto (questo avveniva ogni [b] cento anni, perché tale è la durata della vita umana). Ciò perché il castigo subito fosse il decuplo della colpa, perché ad esempio, i responsabili della morte di molte persone per aver tradito città o eserciti, e coloro che molte ne avessero ridotte in schiavitù o fossero stati complici di altri misfatti, per ciascuno di tutti questi delitti riportassero sofferenze decuple; e, viceversa, perché coloro che avessero fatto dei benefici e fossero stati giusti e pii, fossero premiati nella [c] medesima proporzione. Altro diceva dei morti subito dopo la nascita e dei vissuti breve tempo, ma sono cose che non merita ricordare. Ancora maggiori, secondo il suo racconto, erano le mercedi per l'empietà e la pietà verso gli dèi e i genitori e per l'omicidio. Asseriva infatti di essersi appunto trovato accanto a uno cui un altro chiedeva dove fosse il grande Ardio. Questo Ardio era stato tiranno in una città della Panfilia, mille anni prima, e, come si diceva, [d] aveva ucciso il vecchio padre e il fratello maggiore, e si era macchiato

di molte altre nefandezze. L'interrogato, riferiva Er, aveva risposto: "Non viene né potrebbe venir qui.

XIV. "Infatti tra gli altri orrendi spettacoli abbiamo veduto anche questo. Come fummo presso lo sbocco, lì lì per risalire e trovandoci ad aver subito tutte le altre prove, d'improvviso scorgemmo lui e altri, per lo più tiranni, ma c'era anche gente privata, colpevole di gravi peccati. Essi [e] credevano ormai che sarebbero risaliti, ma lo sbocco non li riceveva, anzi emetteva un muggito ogni volta che uno di questi scellerati inguaribili o uno che non avesse ancora espiato nella misura dovuta tentava di salire". Lì presso, raccontava, c'erano uomini feroci, tutti fuoco a vedersi, che sentendo quel boato afferravano gli uni a mezzo il corpo e li trascinavano via, ma ad Ardieo e ad altri avevano [616a] legato mani, piedi e testa, li avevano gettati a terra e scorticati, e li trascinavano lungo la strada, dalla parte esterna, straziandoli su piante di aspalato. E a coloro che via via sopraggiungevano, spiegavano quali erano le ragioni di tutto questo aggiungendo che li conducevano via per gettarli nel Tartaro. Laggiù, continuava, avevano provato molti terrori di ogni genere, ma tutti li superava la paura che ciascuno aveva di sentire quel boato al momento di salire. E ciascuno era stato molto contento di venir sù senza sentirlo. Queste erano all'incirca le pene e i castighi [b] e le corrispondenti ricompense. Quando i singoli gruppi che si trovavano nel prato vi avevano trascorso sette giorni, nell'ottavo dovevano levarsi di lì e mettersi in cammino, per giungere nel quarto giorno in un luogo donde potevano scorgere, tesa dall'alto attraverso tutto il cielo e la terra, una luce diritta come una colonna, molto simile all'arcobaleno, ma più intensa e più pura. Vi erano arrivati dopo un giorno di marcia e colà avevano veduto, [c] in mezzo alla luce, tese dal cielo, le estremità dei suoi legami. Era questa luce a tenere avvinto il cielo e, come le gomene esterne delle triremi, a tenere insieme tutta la circonferenza. Alle estremità era sospeso il fuso di Ananke, per il quale giravano tutte le sfere. Il suo fusto e l'uncino erano di diamante, il fusaiolo una mescolanza di diamante e di altre materie. Il fusaiolo aveva questa natura: [d] per la figura era come quello che si usa in questo nostro mondo, ma il racconto di Er deve far pensare che fosse costruito come se entro un grande fusaiolo cavo e intagliato da parte a parte fosse incastrato un altro consimile, ma più piccolo, come quei vasi che entrano esattamente l'uno nell'altro; e così un terzo, un

quarto e altri quattro. Tutti insieme i fusaioli erano otto, incastrati l'uno nell'altro, [e] e superiormente mostravano i loro orli circolari; costituivano il dorso continuo di un unico fusaiolo accentrato sul fusto e il fusto passava da parte a parte l'ottavo fusaiolo lungo l'asse mediano. Il primo fusaiolo, il più esterno, aveva il cerchio dell'orlo molto largo. Seguivano poi in ordine decrescente il sesto, il quarto, l'ottavo, il settimo, il quinto, il terzo, il secondo. Il cerchio del maggiore era variegato, quello del settimo lucentissimo, quello dell'ottavo [617a] riceveva il colore dal settimo che lo illuminava, quelli del secondo e del quinto si somigliavano, ma erano più gialli dei precedenti; il terzo aveva una tinta bianchissima, il quarto rossastra, il sesto veniva al secondo posto per bianchezza. Il fuso ruotava tutto volgendosi con moto uniforme e nel girare dell'insieme i sette cerchi interni giravano lenti in direzione opposta. Il più rapido era l'ottavo, [b] secondi venivano, tutti insieme, il settimo, il sesto e il quinto; terzo in questo moto rotatorio era, come appariva a quelle anime, il quarto; quarto e quinto rispettivamente il terzo e il secondo. Il fuso si svolgeva sulle ginocchia di Ananke. Sull'alto di ciascuno dei suoi cerchi stava una Sirena che, trascinata in quel movimento circolare, emetteva un'unica nota su un unico tono; e tutte otto le note creavano un'unica armonia. Altre tre donne sedevano in cerchio a [c] eguali distanze, ciascuna su un trono: erano le sorelle di Ananke, le Moire, in abiti bianchi e con serti sul capo, Lachesi Cloto Atropo. E cantavano in armonia con le Sirene: Lachesi il passato, Cloto il presente, Atropo il futuro. Cloto a intervalli toccava con la destra il fuso e ne accompagnava il giro esterno, così come faceva Atropo con la sinistra per [d] i giri interni; e Lachesi con l'una e con l'altra mano toccava ora i giri interni ora quello esterno.

XV. Al loro arrivo, le anime dovevano presentarsi a Lachesi. E un araldo divino prima le aveva disposte in fila, poi aveva preso dalle ginocchia di Lachesi le sorti e vari tipi di vita, era salito su un podio elevato e aveva detto: "Parole della vergine Lachesi sorella di Ananke. Anime dall'effimera esistenza corporea, incomincia per voi un altro periodo di generazione mortale, preludio a nuova [e] morte. Non sarà un dèmone a ricevervi in sorte, ma sarete voi a scegliervi il dèmone. Il primo che la sorte designi scelga per primo la vita cui sarà poi irrevocabilmente legato. La virtù non ha padrone; secondo che la onori o la spregi, ciascuno ne avrà più o meno. La responsabilità è di

chi sceglie, il dio non è responsabile". Con ciò aveva scagliato al di sopra di tutti i convenuti le sorti e ciascuno raccoglieva quella che gli era caduta vicino, salvo Er, cui non era permesso di farlo. A chi l'aveva raccolta era chiaro il numero da lui sorteggiato. Sùbito [618a] dopo <l'araldo> aveva deposto per terra davanti a loro i vari tipi di vita, in numero molto maggiore dei presenti. Ce n'erano di ogni genere: vite di qualunque animale e anche ogni forma di vita umana. C'erano tra esse tirannidi, quali durature, quali interrotte a metà e concludentisi in povertà, esilio e miseria. C'erano pure vite di uomini celebri o per l'aspetto esteriore, per la bellezza, per il vigore [b] fisico in genere e per l'attività agonistica, o per la nascita e le virtù di antenati; e vite di gente oscura da questi punti di vista, e così pure vite di donne. Non c'era però una gerarchia di anime, perché l'anima diventava necessariamente diversa a seconda della vita che sceglieva. Il resto era tutto mescolato insieme: ricchezza e povertà o malattie e salute; e c'era anche una forma intermedia tra questi estremi. Lì, come sembra, caro Glaucone, appare tutto il pericolo per l'uomo; e per questo ciascuno [c] di noi deve stare estremamente attento a cercare e ad apprendere questa disciplina senza curarsi delle altre, vedendo se riesce ad apprendere e a scoprire chi potrà comunicargli la capacità e la scienza di discernere la vita onesta e la vita trista e di scegliere sempre e dovunque la migliore di quelle che gli sono possibili: ossia, calcolando quali effetti hanno sulla virtù della vita tutte le cose che ora abbiamo dette, considerate insieme o separatamente, sapere che cosa produca la bellezza mescolata a povertà [d] o ricchezza, se cioè un male o un bene, e quale condizione dell'anima a ciò concorra, e quale effetto producano con la loro reciproca mescolanza la nascita nobile e ignobile, la vita privata e i pubblici uffici, la forza e la debolezza, la facilità e la difficoltà d'apprendere, e ogni altra simile qualità connaturata all'anima o successivamente acquisita. Così, tirando le conclusioni di tutto questo, egli potrà, guardando la natura dell'anima, scegliere una vita peggiore [e] o una vita migliore, chiamando peggiore quella che la condurrà a farsi più ingiusta, migliore quella che la condurrà a farsi più giusta. E tutto il resto lo lascerà perdere. Abbiamo veduto che è questa la scelta migliore, da vivo [619a] come da morto. Con questa adamantina opinione egli deve scendere nell'Ade, per non lasciarsi neppure lì impressionare dalle ricchezze e da simili mali, per non gettarsi sulle tirannidi e altre condotte del genere e quindi commettere molti insanabili mali, e per non patirne lui stesso di ancora maggiori; ma per sapere sempre

scegliere tra cotali vite quella mediana e fuggire gli eccessi nell'uno e nell'altro senso, sia, per quanto è possibile, in questa nostra vita, sia in tutta la vita futura. Così l'uomo può [b] raggiungere il colmo della felicità.

XVI. In quel momento, dunque, secondo quanto narrava il nunzio che veniva di là, l'araldo divino aveva parlato così: "Anche chi si presenta ultimo, purché scelga con senno e viva con regola, può disporre di una vita amabile, non cattiva. Il primo cerchi di scegliere con cura e l'ultimo non si scoraggi". A queste parole, raccontava Er, colui che aveva avuto la prima sorte si era subito avanzato e aveva scelto la maggiore tirannide. A questa scelta era stato spinto dall'insensatezza e dall'ingordigia, senza averne [c] abbastanza valutato tutte le conseguenze. E così non s'era accorto che il fato racchiuso in quella scelta gli riservava la sorte di divorarsi i figli, e altri mali. Quando l'aveva esaminata a suo agio, si percolava e si lamentava della scelta, senza tenere presenti le avvertenze dell'araldo divino. Non già incolpava se stesso dei mali, ma la sorte e i dèmoni, tutto insomma eccetto sé. Egli apparteneva al gruppo che veniva dal cielo e nella vita precedente era vissuto in un [d] regime ben ordinato, ma aveva acquistato virtù per abitudine, senza filosofia. E per quanto se ne poteva dire, tra coloro che si lasciavano sorprendere in simili imprudenze non erano i meno quelli che venivano dal cielo: perché erano inesperti di sofferenze. Invece coloro che venivano dalla terra, per lo più non operavano le loro scelte a precipizio: perché avevano essi stessi sofferto o veduto altri soffrire. Anche per questo, oltre che per la fortuna nel sorteggio, la maggior parte delle anime permutava mali con beni e beni con mali. Perché se uno, quando arriva a questa nostra vita, pratica sempre sana filosofia, e se nel momento [e] della scelta la sorte non gli cade tra le ultime, ha buone probabilità, secondo le notizie di lì riferite, non solo di essere felice in questo mondo, ma anche di compiere il viaggio da qui a lì e da lì a qui non per una strada sotterranea e aspra, ma liscia e celeste. Meritava poi vedere, diceva, come le singole anime sceglievano le loro vite. Spettacolo [620a] insieme miserevole, ridicolo e meraviglioso! La maggioranza sceglieva secondo le abitudini contratte nella vita precedente. Diceva d'aver veduto l'anima che era stata un tempo di Orfeo intenta a scegliere la vita di un cigno: non voleva nascere da grembo di donna per l'odio che nutriva verso il sesso femminile che

aveva cagionato la sua morte; e l'anima di Tamiri scegliere la vita di un usignolo. Aveva visto anche un cigno che con la sua scelta mutava la propria vita in quella umana, e così pure [b] altri animali canori. L'anima che era stata designata ventesima dalla sorte aveva scelto la vita di un leone: era quella di Aiace Telamonio, che rifuggiva dal diventare uomo ricordandosi del giudizio relativo alle armi. Dopo di lui veniva quella di Agamennone: anche questa, per ostilità verso il genere umano dovuta alle sofferenze patite, aveva scambiato la sua vita con quella di un'aquila. Posta dalla sorte nel gruppo di mezzo, l'anima di Atalanta, come aveva scorto grandi onori riservati a un atleta, non era stata capace di passare oltre e li aveva raccolti. [c] Dopo di lei, aveva visto l'anima di Epeo, figlio di Panopeo, assumere la natura di una donna operaia; lontano, tra gli ultimi, quella del buffone Tersite penetrare in una scimmia. S'era avanzata poi a scegliere l'anima di Odisseo, cui il caso aveva riservato l'ultima sorte: ridotta senza ambizioni dal ricordo dei precedenti travagli, se n'era andata a lungo in giro cercando la vita di un privato individuo schivo di ogni seccatura. E non senza pena l'aveva [d] trovata, gettata in un canto e negletta dalle altre anime; e al vederla aveva detto che si sarebbe comportata nel medesimo modo anche se la sorte l'avesse designata per prima; e se l'era presa tutta contenta. E nello stesso modo passavano dalle altre bestie in uomini e dalle une nelle altre: le ingiuste si trasformavano in quelle selvagge, le giuste in quelle mansuete. Si facevano mescolanze di ogni genere. Dopoché tutte le anime avevano scelto le rispettive vite, si presentavano a Lachesi nell'ordine stabilito dalla sorte. A ciascuno ella dava come compagno il dèmone che quegli s'era preso, perché gli fosse guardiano durante la [e] vita e adempisse il destino da lui scelto. Ed esso guidava l'anima anzitutto da Cloto, a confermare, sotto la sua mano e sotto il giro del fuso, il destino che s'era scelta dopo il sorteggio. Poi toccava questo e quindi la conduceva alla trama tessuta da Atropo rendendo inalterabile il destino una volta filato. Di lì senza volgersi < ciascuno si recava sotto [621a] il trono di Ananke e gli passava dall'altra parte. Dopoché anche gli altri erano passati, tutti si dirigevano verso la pianura del Lete in una tremenda calura e afa. Era una pianura priva d'alberi e di qualunque prodotto della terra. Al calare della sera, essi si accampavano sulla sponda del fiume Amelete, la cui acqua non può essere contenuta da vaso alcuno. E tutti erano obbligati a berne una certa misura, ma chi non era frenato dall'intelligenza ne beveva [b] di più della misura. Via via che uno beveva, si scordava di tutto. Poi

s'erano addormentati, quando, a mezzanotte, era scoppiato un tuono e s'era prodotto un terremoto e d'improvviso, chi di qua, chi di là, eccoli portati in sù a nascere, ratti filando come stelle cadenti. Lui, Er, aveva ricevuto divieto di bere quell'acqua. Per dove e come avesse raggiunto il suo corpo non sapeva. Sapeva soltanto che d'un tratto aveva aperto gli occhi e s'era veduto all'alba giacere sulla pira. E così, Glaucone, s'è salvato il mito e non è [c] andato perduto. E potrà salvare anche noi, se gli crediamo; e noi attraverseremo bene il fiume Lete e non insozzeremo l'anima nostra. Se mi darete ascolto e penserete che l'anima è immortale, che può soffrire ogni male e godere ogni bene, sempre ci terremo alla via che porta in alto e coltiveremo in ogni modo la giustizia insieme con l'intelligenza, per essere amici a noi stessi e agli dèi, sia finché [d] resteremo qui, sia quando riporteremo i premi della giustizia, come chi vince nei giochi raccoglie in giro il suo premio; e per vivere felici in questo mondo e nel millenario cammino che abbiamo descritto.

TIMEO

*traduzione di Cesare
Giarratano*

SOMMARIO

Socrate, conversando con Timeo, Crizia ed Ermocrate, ricapitola i punti principali della conversazione avuta con loro il giorno prima circa lo stato perfetto: le classi dei cittadini, la loro educazione - comune tanto per gli uomini che per le donne -, la comunanza dei beni, delle donne e dei figli (I 17a-19b). Bisognerebbe ora vedere come effettivamente questa città perfetta si comporterebbe in pace e in guerra. Socrate si dichiara incapace di assolvere questo compito e afferma che incapaci ne sono anche poeti e sofisti, Si rivolge perciò ai suoi interlocutori, che si dichiarano disposti ad assolvere questo compito. Crizia si appresta a raccontare una storia narrata da Solone a suo nonno, Crizia il Vecchio (II 19b-21a). In che modo Aminandro persuase Crizia il Vecchio a riferire la storia che Solone narrò in seguito al suo viaggio in Egitto. Il racconto del vecchio sacerdote egiziano: i Greci non hanno ricordo delle vicende più antiche a causa dei diluvi che periodicamente ne sconvolgono la civiltà, il che non accade invece per gli Egiziani. Antichità di Atene. Le leggi degli Egiziani riproducono quelle dell'Atene di novemila anni prima: lotta vittoriosa di Atene contro l'Atlantide e catastrofe finale, che ne fece perdere il ricordo (III 21a-25d). Crizia spiega in che modo questi suoi ricordi si riconnettono con quanto detto da Socrate. Viene proposto il tema della discussione e vengono divisi i compiti tra Timeo e Crizia (IV 25d-27b). Inizio dell'esposizione di Timeo e invocazione agli dèi. Due specie di realtà: essere e divenire, e due specie di conoscenza: intelligenza e opinione. Tutto ciò che nasce ha una causa, ed è opera di un demiurgo che si ispira all'una o all'altra specie di

realtà come modello. Il cosmo è nato ed è opera del demiurgo, che si è ispirato al modello eterno. Il "mito verosimile" (V 27c-29d). L'azione ordinatrice del demiurgo: il cosmo come "essere vivente, fornito di anima, intelligente e generato dalla provvidenza divina". Il "vivente in sé" come modello, che contiene in se stesso le forme o essenze di tutti i viventi. Unità ed unicità del cielo e del cosmo (VI 29d-31b). Il mondo è corporeo e visibile e perciò fatto di terra e di fuoco; ma questi due elementi non bastano perché devono essere collegati tra di loro: affinché vi sia una proporzione sono necessari tre termini, ma poiché il mondo è solido, le medietà devono essere due e quindi i termini quattro; cioè i quattro elementi (fuoco, terra, aria, acqua). Perfezione e sfericità del mondo: esso non ha organi, basta a se stesso ed è fornito di moto circolare (VII 31b-34a). L'anima del mondo: abbraccia il tutto e forma il cielo; essa è anteriore alla formazione dei corpi. In che modo il dio compose l'anima del mondo: la sostanza indivisibile e identica, la sostanza divisibile e la loro mescolanza. Divisioni primitive di questa mescolanza e riempimento degli intervalli della serie formata con queste divisioni. Il cielo, l'equatore e l'eclittica. Movimento dei cieli e orbite dei pianeti (VIII 34a-36d). Composizione del corpo del mondo all'interno dell'anima del mondo. Le funzioni dell'anima del mondo e la conoscenza: opinione e scienza (IX 36d-37c). Origine del tempo come immagine dell'eternità propria del modello: 1° "era", 1° "è" e il "sarà" (X 37c-38b). La creazione dei pianeti e delle loro orbite. Congiunzione e opposizione dei pianeti per opera del moto dell'Identico e del moto del Diverso. Origine del giorno e della notte. I periodi dei pianeti e il grande anno (XI 38b-39e). Perché sia il più somigliante possibile al suo modello, il mondo deve contenere le quattro specie di esseri viventi: la stirpe degli dèi, la stirpe alata, la stirpe acquatica e la stirpe terrestre e pedestre. La prima stirpe e le divinità astrali (XII 39e-40d). La genealogia degli dèi della mitologia. Direttive del demiurgo agli altri dèi circa il modo in cui questi dovranno formare gli altri esseri viventi (XIII 40d-41d). Il demiurgo forma le anime e promulga le leggi

generali sul loro destino sia mondano sia oltremondano. Affida poi agli altri dèi di formare i corpi (XIV 41d-42e). Composizione dei corpi viventi e unione ad essi dell'anima. Turbamenti che derivano da questa unione e dalle sensazioni: le illusioni dei sensi, gli errori e l'insensatezza. In che modo si ristabilisce l'ordine. Necessità di una spiegazione più dettagliata delle varie parti del corpo e dell'anima (XV 42e-44d). La testa, sede della parte più divina che è nell'uomo. Il corpo veicolo della testa. Le membra, organi del corpo. La distinzione di un lato anteriore e di uno posteriore. Il viso. Gli occhi e la vista. Le cause accessorie o meccaniche e le cause primarie o finali: necessità di partire da queste. Perché l'uomo ha la vista; perché l'uomo ha l'udito (XVI 44d-47e). Spiegazione secondo necessità. L'ordine della necessità e l'origine verosimile degli elementi. Metodo con cui proseguire l'indagine (XVII 47e-48e). Necessità di porre, oltre alle due specie già poste - il modello e l'immagine - una terza, come ricettacolo di tutto ciò che si genera: il luogo o spazio. Incessante trasformazione degli elementi, l'uno nell'altro proprio per questo ciò che li deve accogliere deve essere senza forma. Le idee. L'essere, il divenire ed il luogo (XVIII 48e-52d). Il disordine iniziale ed il movimento locale (XIX 52d-53c). Natura degli elementi come corpi e perciò partecipanti della profondità e, tramite questa, del piano. La figura base del piano è il triangolo. Le cinque specie di solidi. Non esiste che un solo universo (XX 53c-55c). Le figure degli elementi: cubica, per la terra perché è la più solida; piramidale, per il fuoco perché è la più mobile: le figure dell'aria e dell'acqua intermedie tra queste. Dimensioni invisibili dei solidi elementari (XXI 55c-56c). Trasformazione degli elementi e loro continuo scambio di posto. Varietà infinita di ciascun elemento (XXII 56c-57d). Movimenti degli elementi ed effetti della rotazione del mondo (XXIII 57d-58c). Differenti forme dei vari elementi ed in particolare dell'acqua. Anche i metalli sono variazioni dell'acqua (XXIV 58c-60b). Ancora sulle differenti forme dei vari elementi e delle loro combinazioni (XXV 60b-61c). Origine delle impressioni sensibili: il caldo e il freddo, il duro e il molle, il pesante e il leggero, ecc. Critica

della dottrina dei luoghi naturali. Il liscio e il rugoso (XXVI 61c-64a). Le sensazioni di piacere e di dolore (XXVII 64a-65b). I sapori e le loro varie specie (XXVIII 65b-66c). Gli odori ed i suoni (XXIX 66d-67c). I colori e le loro nove specie; cause divine e cause necessarie (XXX 67c-69a). Riassunto di quanto detto. La specie mortale e le anime inferiori: l'anima delle passioni, posta nel torace al disopra del diaframma e in comunicazione con il principio immortale tramite il collo. Il cuore ed i polmoni (XXXI 69a-70d). L'anima della nutrizione, posta sotto il diaframma e separata dalle altre. Il fegato e la sua funzione nella divinazione. La milza (XXXII 70d-72d). Verosimiglianza di quanto detto finora. Il basso ventre e gli intestini; le ossa e la carne; il cervello; il midollo vertebrale ed il midollo delle ossa; il cranio e le vertebre; le articolazioni; i nervi; il sudore; ossa sensibili e ossa insensibili; le cause della longevità; la bocca e i denti; la pelle e i capelli, le unghie (XXXIII 72d-76e). Origine dei vegetali. L'anima delle piante identica all'anima della nutrizione (XXXIV 76e-77c). Il sistema vascolare: sua funzione e sua dislocazione. Meccanismo della circolazione nel sistema vascolare e suo rapporto con la respirazione e con la nutrizione (XXXV 77c-79a). Le cause della respirazione e del suo meccanismo (XXXVI 79a-e). Spiegazione di altri fenomeni: le "ventose medicali", i suoni, lo scorrere delle acque, la caduta dei fulmini, l'attrazione dell'ambra e del magnete (XXXVII 79e-80c). Respirazione e nutrizione. Il sangue e il suo movimento. Giovinezza e invecchiamento. La morte naturale (XXXVIII 80d-81e). Le cause delle malattie: la deficienza o il disordine degli elementi. Gli umori perversi e corrotti e le malattie causate da questi. La bile, il siero, la pituita acida e la pituita bianca: il sudore e le lacrime. Le prime due classi di malattie gravi prodotte dagli umori (XXXIX 81e-84c). La terza classe di malattie è prodotta dall'aria, dalla pituita e dalla bile. Quali sono le malattie prodotte dall'aria, quelle prodotte dalla pituita e quelle prodotte dalla bile. Funzione delle fibre. Infiammazione e febbre (XL 84c-86a). Le malattie dell'anima. Le due specie di stoltezza: la pazzia e l'ignoranza. Involontarietà della malvagità: si è

malvagi e schiavi delle passioni o per qualche prava disposizione del corpo o per effetto di una cattiva educazione sia familiare che sociale (XLI 86b-87b). I principi della medicina per la cura del corpo e dell'anima. Il concetto di simmetria come fondamento di ciò che è bello e sano. Proporzione tra l'anima e il corpo e necessità di esercitare sia il corpo che l'anima. La ginnastica e l'esercizio ritmico. Le medicine vere e proprie (XLII 87c-89d). Necessità di esercitare, in modo appropriato a ciascuna, tutte e tre le anime. Dignità particolare ed eminente dell'anima intelligente, grazie alla quale l'uomo partecipa dell'immortalità e della divinità (XLIII 89d-90d). La generazione degli animali: come ha avuto origine il sesso femminile. L'impulso alla procreazione: lo sperma e gli organi sessuali. Gli uccelli. I quadrupedi. I rettili. I pesci e gli altri animali acquatici. Conclusione (XLIV 90e-92c).

[17a] I. SOCRATE. Uno, due, tre: e dov'è, caro Timeo, il quarto di quelli che ieri convitai e che oggi mi invitano? TIMEO. E' un po' indisposto, o Socrate: perché non sarebbe mancato volontariamente a questa riunione. SOCR. E' dunque ufficio tuo e di costoro fare anche la parte dell'assente? TIM. Ma certo, e niente tralascieremo per quanto [b] sta in noi: perché non sarebbe giusto che, accolti ieri da te con tutta l'ospitalità, noi che siamo rimasti non te la ricambiassimo di buona voglia. SOCR. E vi ricordate di quante e quali cose vi ho commesso di parlare? TIM. In parte le ricordiamo, e quelle che no, tu che sei qui le suggerirai. Anzi, se non ti spiace, ripetile brevemente da capo, affinché le teniamo meglio nella memoria. SOCR. E sia. Quest'era la somma delle cose da me dette ieri [c] intorno alla repubblica: come dovesse essere e di che uomini composta perché mi paresse perfetta. TIM. E parve invero a tutti noi, o Socrate, ch'essa fosse stata rappresentata convenevolmente. SOCR. Non separammo dunque prima di tutto in essa la classe degli agricoltori e tutti gli altri mestieri dalla classe dei difensori? TIM. Sì. SOCR. E dando a ciascuno secondo natura solo quell'ufficio [d] che di per sé gli era adatto, noi dicemmo che questi, che avevano a combattere per tutti, dovevano essere soltanto guardiani della città, se movesse ad offenderla alcuno di fuori o anche di dentro, giudicando benignamente [18a] i loro soggetti e amici naturali, ma mostrandosi aspri nelle battaglie contro i nemici che incontrassero. TIM. Proprio così. SOCR. E dicevamo, io credo, che i guardiani dovevano avere un'anima di natura sommamente iraconda e savia ad un tempo, per poter essere, com'è giusto, benigni agli uni ed aspri agli altri. TIM. Sì. SOCR. E l'educazione? non si disse che dovevano essere educati nella ginnastica e nella musica e in tutte le discipline che loro si convenissero? TIM. Senza dubbio. [b] SOCR. E fu detto che quelli educati così non avevano a considerare né oro né argento né alcun altro possesso come loro proprio, ma ricevere come ausiliari dai loro difesi una mercede della loro custodia, quanta bastasse a persone moderate, e spenderla in comune e vivere tutti insieme, osservando sempre il valore e non curandosi delle altre faccende. [c] TIM. Fu detto anche questo così. SOCR. E parlammo anche delle donne, che si doveva mettere le loro nature in armonia con quelle degli uomini, come loro somiglianti, e ad esse tutte accomunare tutte le faccende di guerra e della vita rimanente. TIM. Così dicevamo anche questo. SOCR. E la procreazione dei figli? Non è facile questo a ricordare per

la novità delle cose dette? Noi stabilimmo che tutti avessero in comune tutto quel che concerne le nozze e i figli, disponendo le cose in modo che nessuno [d] conoscesse il suo proprio figlio, ma tutti credessero d'esser tutti della stessa stirpe: sorelle e fratelli, quanti fossero nati dentro i limiti di un'età conveniente; padri e padri dei padri, quelli nati prima e più vecchi; figli e figli dei figli, i più giovini. TIM. Sì, e queste cose sono, come dici, facili a ricordare. SOCR. E perché divenissero senz'altro quanto più buoni d'indole fosse possibile, non ci ricordiamo di aver detto che nelle unioni maritali i magistrati [e] d'ambo i sessi dovevano nascostamente con le sorti fare in modo che i cattivi da una parte e i buoni dall'altra si trovassero uniti con le loro simili, né per questo sorgesse tra loro inimicizia, credendo che il caso avesse procurato quelle unioni? TIM. Ce lo ricordiamo. SOCR. [19a] E che dicevamo doversi educare i figli dei buoni e distribuire di nascosto nel resto della città quelli dei cattivi, e osservandoli mentre crescevano, ricondurre sempre i degni in mezzo ai buoni, e quelli che presso di essi fossero indegni tramutarli nel luogo dei ritornati? TIM. E' così. SOCR. Abbiamo dunque esposto, come si poteva riassumere sommariamente, la discussione di ieri, o desideriamo ancora, caro Timeo, qualche parte come da noi lasciata? TIM. [b] Niente affatto, questa era tutta la discussione, o Socrate.

II. SOCR. E ora udite come io mi sento animato verso questa repubblica, che abbiamo percorsa. Mi è parso d'essere così animato, come se alcuno, vedendo in qualche luogo begli animali, sia raffigurati dalla pittura, sia anche veramente viventi, ma in riposo, venisse in desiderio di vederli muoversi e combattere una di quelle lotte che sembrano [c] convenire ai loro corpi: così anch'io son animato verso la città che abbiamo percorsa. Perché volentieri udirei qualcuno che esponesse com'essa affronta contro le altre città quelle lotte che combattono le città, e come nobilmente muove in guerra, e come nel guerreggiare si mostra degna dell'istruzione e dell'educazione propria, sia operando nei fatti sia trattando nei discorsi con le singole [d] città. Ma io, o Crizia ed Ermocrate, sento questo di me, che non sarò mai capace di lodare bastevolmente tali uomini e tali città. E in quanto a me non è cosa strana: ma ho concepita la stessa opinione tanto dei poeti che furono un tempo, quanto di quelli che sono adesso, non perché io disprezzi la classe dei poeti, ma a tutti è chiaro che il genere degl'imitatori imiterà molto facilmente e perfettamente le cose fra le

quali è stato educato, mentre quello ch'è estraneo all'educazione propria, è difficile imitarlo [e] bene nei fatti e più difficile ancora nelle parole. La classe poi dei sofisti io la credo molto esperta di molti discorsi e d'altre belle cose, ma temo che, vagabondi come sono di città in città e senza dimora propria in nessun luogo, non possano comprendere né le gesta che opererebbero nella guerra e nelle battaglie, né i ragionamenti che avrebbero fra loro i filosofi e gli uomini politici. Rimane dunque la classe degli uomini come voi, che hanno per natura [20a] e per educazione le doti degli uni e degli altri. Così il nostro Timeo, nato a Locri in Italia, città ordinata con ottime leggi, dove non è secondo a nessuno per ricchezza e nobiltà, ha tenuto le più alte cariche e magistrature nella città e ha raggiunto, secondo il mio giudizio, il fastigio di tutta la filosofia. Crizia poi, tutti che siamo qui, sappiamo che non ignora nessun argomento della nostra [b] discussione. E quanto ad Ermocrate, si deve credere per testimonianza di molti che la sua natura e istruzione sia idonea a tutte queste cose. A questo pensavo anche ieri, quando voi mi pregaste di esporre le mie teorie intorno alla repubblica, e però volentieri vi compiacqui, conoscendo che nessuno meglio di voi, se lo voleste, compirebbe il séguito del ragionamento: perché, dopo aver disposta la città a degna guerra, voi soli fra i vivi potete attribuirle tutto quel che le conviene. Ora dunque che ho detto le cose a me assegnate, vi ho assegnato a mia volta quelle che adesso dico. E voi, dopo aver deliberato insieme fra voi stessi, [c] avete promesso di ricambiarmi oggi l'ospitalità dei discorsi: perciò io son qui preparato a queste cose, e il più disposto di tutti ad accoglierle. ERMOCRATE. E veramente, come ha detto il nostro Timeo, niente tralascieremo, o Socrate, della nostra diligenza, né v'è per noi alcuna scusa di non far questo. Sicché anche ieri, subito usciti di qui, poiché giungemmo alle stanze ospitali di Crizia, dove anche alloggiammo, e prima ancora nella via, pensavamo a queste [d] stesse questioni. Egli dunque ci raccontò una storia udita una volta, che anche ora tu devi dire, o Crizia, al nostro Socrate, perché esamini con noi se si confaccia o no al compito assegnato. CRIZIA. Così bisogna fare, se sembra lo stesso anche al terzo compagno Timeo. TIM. Anche a me sembra. CRIZ. Ascolta, dunque, o Socrate, una storia molto meravigliosa, ma tutta vera, come raccontò [e] una volta Solone, il più savio dei Sette. Egli era parente e amicissimo di Dropide, nostro bisnonno, come anch'egli dice in molti luoghi dei carmi. Raccontò dunque a Crizia, nostro nonno, come questo vecchio solea ricordare a noi, che grandi e meravigliose furono le antiche gesta di

questa città, oscurate dal tempo e dalla morte degli uomini, ma [21a] una la più grande di tutte: e ora ricordandola noi potremmo convenientemente mostrarti la nostra gratitudine e anche celebrare in modo giusto e verace quasi con un inno la dea nella festa solenne. SOCR. Tu dici bene. Ma qual è questa gesta, che Crizia narrava non come una favola, ma come realmente compiuta una volta da questa città, secondo che l'aveva udita da Solone?

III. CRIZ. Io dirò un'antica storia, come l'ho udita da un uomo non giovine. Perché Crizia era allora, com'egli [b] diceva, già presso a novant'anni, e io circa decenne. Noi festeggiavamo il giorno cureotide delle Apaturie: e quello che ogni volta in quella festa si suol fare dai fanciulli, anche allora fu fatto, e i nostri padri ci proposero dei premi di declamazione poetica. Furono dunque recitati molti carmi di molti poeti, e molti di noi fanciulli cantammo carmi di Solone, perché erano nuovi a quel tempo. Ora uno della nostra tribù, sia che allora così pensasse, sia anche [c] per compiacere a Crizia, disse che Solone gli sembrava essere stato non solo il più sapiente nelle altre cose, ma anche nella poesia il più nobile di tutti i poeti. Allora il vecchio, perché lo ricordo bene, molto si rallegrò e sorridendo disse: "Ma se egli, o Aminandro, non si fosse occupato superficialmente della poesia, ma seriamente, come altri, e avesse compiuta quella storia, che qui aveva portata dall'Egitto, e non fosse stato costretto a trascurarla per le [d] sedizioni e gli altri mali, che trovò qui nel suo ritorno, né Esiodo né Omero né alcun altro poeta sarebbe stato, come io penso, più glorioso di lui". "E qual era" quello domandò "questa storia, o Crizia?". "La storia" rispose Crizia "dell'impresa più grande e più degna di tutte d'essere celebrata, che questa città operò, è vero, ma la fama non giunse fino a noi per il tempo e per la morte di quelli che la compirono". E quello: "Narra da principio che mai riferì Solone e come e da chi l'ebbe appreso come vero". [e] "V'è in Egitto" disse Crizia " nel delta, al cui vertice si divide il corso del Nilo, una provincia detta Saitica, e la più gran città di questa provincia è Sais, dove nacque anche il re Amasi Secondo gli abitanti, l'origine della città si deve a una dea, che nella lingua egiziana è chiamata Neith, e nella greca, com'essi affermano, Atena: ed essi sono molto amici degli Ateniesi e dicono d'essere in qualche modo della loro stessa stirpe. Ora Solone diceva che, giunto [22a] colà, vi fu ricevuto con grandi onori, e che, avendo interrogato sui fatti antichi i sacerdoti più dotti della materia,

trovò che né egli né alcun altro Greco sapeva, per così dire, niente di tali cose. E una volta, volendo provarli a parlare di fatti antichi, prese a dire degli avvenimenti che qui si credono i più antichi, e favoleggiò di Foroneo, ch'è detto il primo uomo, e di Niobe e, dopo il diluvio, [b] di Deucalione e di Pirra, com'erano sopravvissuti, e passò in rassegna i loro discendenti, e ricordando i tempi tentò di calcolare la data degli avvenimenti di cui parlava. Ma uno di quei sacerdoti, ch'era molto vecchio, disse: - O Solone, Solone, voi Greci siete sempre fanciulli, e un Greco vecchio non esiste! E avendo udito, Solone gli chiese: - E come? Che è questo che dici? - Voi, riprese quello, siete tutti giovani d'anima, perché in essa non avete riposta nessuna vecchia opinione d'antica tradizione, nessun insegnamento [c] canuto per l'età. E il motivo è questo. Molti e per molti modi sono stati e saranno gli sterminii degli uomini: i più grandi per il fuoco e per l'acqua, altri minori per moltissime altre cagioni. Perché quello che anche presso di voi si racconta, che una volta Fetonte, figlio del Sole, avendo aggiogato il carro del padre, per non essere capace di condurlo per la via del padre, bruciò tutto sulla terra ed egli stesso perì fulminato, questo ha l'apparenza d'una favola, ma la verità è la deviazione dei corpi, che si [d] muovono intorno alla terra e nel cielo, e la distruzione per molto fuoco e a lunghi intervalli di tempo di tutto quello che è sulla terra. Allora dunque gli abitanti delle montagne e dei luoghi alti e aridi muoiono più di quelli che dimorano presso i fiumi e il mare. E il Nilo, com'è nostro salvatore nelle altre cose, così dilagando ci salva allora da questa calamità. Quando invece gli dèi, purificando la terra con l'acque, l'inondano, i bifolchi e i pastori, [e] che abitano i monti, si salvano, ma gli abitanti delle vostre città son trasportati dai fiumi nel mare. Ora in questa regione né allora né mai l'acqua scorre dalle alture sui campi, ma al contrario suole scaturire dalla terra. Così dunque per queste cagioni si dice che qui si son serbate le più antiche memorie, ma in verità in tutti i luoghi, dove né il freddo immoderato né il caldo l'impedisce, sempre [23a] v'è quando più e quando meno la stirpe umana. E quante cose sono avvenute o presso di voi o qui o anche in altro luogo, le quali sappiamo per fama, se qualcuna ve ne sia bella o grande o altrimenti insigne, sono state scritte tutte fin dall'età antica qui nei templi e così conservate. Ma presso di voi o degli altri popoli non appena ogni volta si stabilisce l'uso delle lettere e di tutto quello ch'è necessario alle città, di nuovo nel solito intervallo d'anni come un [b] morbo irrompe impetuoso il diluvio celeste e lascia di voi solo gl'ignari di lettere e di muse, sicché

ritornate da capo come giovini, non sapendo niente di quanto sia avvenuto qui o presso di voi nei tempi antichi. Pertanto codeste vostre genealogie, che tu, o Solone, ora esponevi, poco differiscono dalle favole dei fanciulli, perché anzitutto ricordate un solo diluvio della terra, mentre prima ne avvennero molti, e di poi non sapete che nella vostra terra [c] visse la più bella e più buona generazione d'uomini, dai quali tu e tutta la città, che ora è vostra, siete discesi, essendone rimasto piccol seme: ma voi ignorate questo, perché i superstiti per molte generazioni morirono muti di lettere. Difatti un tempo, o Solone, prima del grandissimo scempio delle acque, questa repubblica degli Ateniesi era ottima in guerra e in tutto, e specialmente governata da buone leggi, e ad essa si attribuiscono bellissime gesta e le istituzioni più belle di quante noi abbiamo conosciute per [d] fama sotto il cielo - . Pertanto Solone disse che molto si meravigliò all'udire queste cose, e che con molto fervore pregò i sacerdoti di raccontargli con esattezza e per ordine tutta la storia dei suoi antichi cittadini. E il sacerdote a lui: - Non ho alcuna difficoltà, o Solone, ma parlerò e per te e per la vostra città, e specialmente per onore della dea, ch'ebbe in sorte la città vostra e questa, e le allevò ed [e] istruì, la vostra mille anni prima, ricevendo il vostro seme da Gea e da Efesto, e questa dopo. E di questo nostro ordinamento nelle sacre scritture è scritto il numero di ottomila anni. Dunque dei tuoi cittadini vissuti novemila anni fa ti dirò in breve le leggi e la più bella delle gesta da loro compiute: un'altra volta poi accuratamente le esporremo [24a] tutte per ordine a nostro agio con l'aiuto delle stesse scritture. Considera pertanto le loro leggi guardando alle nostre; e troverai ora qui molti esempi di quelle che allora esistevano presso di voi, e anzitutto la classe dei sacerdoti separata dalle altre, e dopo questa quelle degli artigiani, in quanto che ciascuna esercita da per sé il proprio mestiere senza mescolarsi ad altra, e così quelle dei pastori e dei cacciatori e degli agricoltori. Ed hai appreso [b] anche che la classe dei guerrieri è qui separata da tutte le classi, e che ad essi è stato prescritto dalla legge di non occuparsi d'altro, fuorché delle cose di guerra. Aggiungi la foggia della loro armatura, degli scudi e delle lance, di cui noi ci siamo armati i primi fra i popoli d'Asia, avendola mostrata a noi la dea, come in que' luoghi a voi per i primi. In fatto poi di scienza tu vedi quanta cura v'abbia posto [c] qui subito da principio la legge, sia rispetto a tutto l'ordinamento del mondo fino alla divinazione e alla medicina per la sanità, col derivare da queste scienze divine quel che possa giovare alle cose umane, sia procurando tutte le altre discipline

connesse con queste. E la dea, che aveva allora assegnata a voi per i primi tutta questa costituzione e disposizione, vi stabilì in questa sede, dopo aver scelto il luogo dove siete nati, vedendo che la felice temperanza delle sue stagioni produrrebbe uomini sapientissimi. [d] Dunque la dea, come studiosa della guerra e insieme della scienza, scelse e dapprima popolò quel luogo che doveva produrre gli uomini più simili ad essa. E in verità vivevate con siffatte leggi e ancor meglio governati, superando tutti gli uomini in ogni virtù, come si conveniva a figli e alunni degli déi. Ma benché siano molte e grandi le opere compiute dalla città vostra, che noi ammiriamo qui scritte, una però supera tutte per grandezza e [e] virtù. Perché dicono le scritture come la vostra città distrusse un grande esercito, che insolentemente invadeva ad un tempo tutta l'Europa e l'Asia, movendo di fuor dell'Oceano Atlantico. Questo mare era allora navigabile, e aveva un'isola innanzi a quella bocca, che si chiama, come voi dite, colonne d'Ercole. L'isola era più grande della Libia e dell'Asia riunite, e i navigatori allora potevano passare da quella alle altre isole, e dalle isole a tutto il [25a] continente opposto, che costeggiava quel vero mare. Perché tutto questo mare, che sta di qua dalla bocca che ho detto, sembra un porto d'angusto ingresso, ma l'altro potresti rettamente chiamarlo un vero mare, e la terra, che per intero l'abbraccia, un vero continente. Ora in quest'isola Atlantide v'era una grande e mirabile potenza regale, che possedeva l'intera isola e molt'altre isole e parti del continente. [b] Inoltre di qua dallo stretto dominavano le regioni della Libia fino all'Egitto e dell'Europa fino alla Tirrenia. E tutta questa potenza raccoltasi insieme tentò una volta con un solo impeto di sottomettere la vostra regione e la nostra e quante ne giacciono di qua dalla bocca. Allora dunque, o Solone, la potenza della vostra città apparve cospicua per virtù e per vigore a tutte le genti: perché [c] avanzando tutti nella magnanimità e in tutte le arti belliche, parte conducendo l'armi dei Greci, parte costretta a combattere sola per la defezione degli altri, affrontati gli estremi pericoli e vinti gli assalitori, stabili trofei, e campò dal servaggio i popoli non ancora asserviti, e liberò generosamente tutti gli altri, quanti abitiamo di qua dalle colonne d'Ercole. Ma nel tempo successivo, accaduti grandi terremoti e inondazioni, nello spazio di un giorno e di una [d] notte tremenda, tutti i vostri guerrieri sprofondarono insieme dentro terra, e similmente scomparve l'isola Atlantide assorbita dal mare; perciò ancora quel mare è impraticabile ed inesplorabile, essendo d'impedimento i grandi bassifondi di fango,

che formò l'isola nell'inabissarsi.

IV. Ecco che hai udito, o Socrate, in poche parole il [e] racconto del vecchio Crizia, come l'aveva udito da Solone. Ora, quando tu parlavi ieri della repubblica e degli uomini che hai descritti, io, ricordandomi di quel che ora ho detto, mi meravigliavo, osservando per qual sorte miracolosa per lo più ti fossi incontrato esattamente con le parole [26a] di Solone. Però non volli parlare subito, non ricordandomene abbastanza per il tempo trascorso; e stimai che convenisse parlare dopo averle tutte ripensate bene dentro di me. Sicché subito accettai quanto ieri mi commettesti, considerando che quella che in tutti i ragionamenti di tal fatta è la maggiore difficoltà, la scelta d'una narrazione adatta al proposito, noi l'avremmo superata abbastanza bene. E così, come questi diceva, ieri, uscendo di qui, ho ripetuto subito a costoro tutto quello che ricordavo, e [b] dopo che li lasciai, ripensandovi la notte, ho richiamato alla mente quasi tutto il resto. Com'è vero il detto comune, che quel che si apprende da fanciulli, si ricorda in modo meraviglioso. Infatti le cose, che udii ieri, non so se potrei richiamarle tutte alla memoria, ma queste, che ho udite moltissimo tempo fa, proprio mi meraviglierei se alcuna me ne fosse sfuggita. Io invero le ascoltavo allora con [c] molto diletto puerile, e poiché il vecchio volenterosamente ammaestrava me che così spesso l'interrogavo, mi son rimaste salde nella memoria come pitture indelebili a fuoco. E però anche a costoro subito ripetei fin da stamani queste stesse cose, affinché essi pure avessero copia di ragionamenti come me. Or dunque, che è quello per cui si diceva tutto ciò, io son pronto a raccontarle, o Socrate, non solo sommariamente, ma come le udii, per filo e per segno. E i cittadini e la città, che tu ieri ci hai descritta come una favola, noi la trasferiremo nella realtà e la porremo [d] qui, come se fosse questa, e i cittadini, che tu hai concepiti nella mente, noi diremo che son quei veri nostri antenati, di cui parlava il sacerdote. In tutto concorderanno, né diremo noi un'assurdità affermando ch'essi sono gli stessi di quel tempo. E tutti insieme, distribuite le parti, tenteremo di compiere convenientemente, secondo le nostre forze, quello che ci hai commesso. Occorre dunque considerare, o Socrate, se quest'argomento ci piace o se è da [e] cercarne un altro in sua vece. SOCR. E qual altro noi potremmo prendere, o Crizia, piuttosto che questo, che per l'affinità si può adattare ottimamente al presente sacrificio in onore della dea, ed ha

questo d'importante, che non è finta favola, ma vera storia? Come e donde ne troveremo altri, se lasciamo questo? Non si può: ma bisogna che voi parliate con buoni auspicii, e io riposandomi [27a] ora dei discorsi di ieri a mia volta vi ascolti. CRIZ. Guarda dunque, o Socrate, la disposizione dei doni ospitali per te, come l'abbiamo ordinata. Si è stabilito che Timeo, che tra noi è il più dotto dell'astronomia e più studio ha speso nel conoscere la natura dell'universo, parli il primo, cominciando dall'origine del mondo, e finisca alla natura degli uomini. Io, dopo di lui, quasi ricevendo da lui gli uomini [b] generati dalla sua parola e in parte da te egregiamente educati, li condurrò secondo la storia e la legge di Solone dinanzi al nostro tribunale, e li farò cittadini di questa città, come se fossero quegli Ateniesi d'allora, che la memoria delle sacre scritture ha richiamati dall'oblio, e in seguito ragionerò di loro come di concittadini e di Ateniesi. SOCR. In modo compiuto e splendido mi sembra che mi ricambierete l'imbandigione dei discorsi. E ora è ufficio tuo, o Timeo, di cominciare, dopo aver invocati, com'è costume, gli dei.

[c] V. TIM. Ma tutti, o Socrate, anche se poco assennati, nel tentare qualsiasi impresa, o piccola o grande, sempre invocano qualche dio. E noi che siamo per parlare dell'universo, com'è nato o se anche è senza nascimento, se proprio non deliriamo, è necessario che, invocando gli dèi e le dee, li preghiamo che ci facciano dire ogni cosa soprattutto secondo il loro pensiero e anche coerentemente [d] a noi stessi. E così siano invocati gli dèi: ma bisogna invocare anche l'opera nostra, affinché molto facilmente voi apprendiate e io pienamente vi dichiari quel che penso degli argomenti proposti. Prima di tutto, secondo la mia opinione, si devono distinguere queste cose. Che è quello che sempre è e non ha nascimento, e che è quello che nasce sempre e mai non è? L'uno è apprensibile dall'intelligenza [28a] mediante il ragionamento, perché è sempre nello stesso modo; l'altro invece è opinabile dall'opinione mediante la sensazione irrazionale, perché nasce e muore, e non esiste mai veramente. Tutto quello poi che nasce, di necessità nasce da qualche cagione, perché è impossibile che alcuna cosa abbia nascimento senza cagione. Ora, quando l'artefice, guardando sempre a quello che è nello stesso modo e giovandosi di così fatto modello, esprime la forma e la virtù di qualche opera, questa di necessità [b] riesce tutta bella: non bella, invece, se guarda a quel ch'è nato, giovandosi d'un modello generato. Dunque, intorno a tutto

il cielo o mondo o, se voglia chiamarsi con altro nome, si chiami pure così, conviene prima considerare quel che abbiamo posto che si deve considerare in principio intorno ad ogni cosa, se cioè è stato sempre, senz'aver principio di nascimento, o se è nato, cominciando da un principio. Esso è nato: perché si può vedere e toccare ed [c] ha un corpo, e tali cose sono tutte sensibili, e le cose sensibili, che son apprese dall'opinione mediante la sensazione, abbiamo veduto che sono in processo di generazione e generate. Noi poi diciamo che quello ch'è nato deve necessariamente esser nato da qualche cagione. Ma è difficile trovare il fattore e padre di quest'universo, e, trovatolo, è impossibile indicarlo a tutti. Pertanto questo si deve [29a] invece considerare intorno ad esso, secondo qual modello l'artefice lo costruì: se secondo quello che è sempre nello stesso modo e il medesimo, o secondo quello ch'è nato. Se è bello questo mondo, e l'artefice buono, è chiaro che guardò al modello eterno: se no, - ciò che neppure è lecito dire, - a quello nato. Ma è chiaro a tutti che guardò a quello eterno: perché il mondo è il più bello dei nati, e dio il più buono degli autori. Il mondo così nato è stato fatto secondo modello, che si può apprendere con la ragione e con l'intelletto, e che è sempre nello stesso modo. E se questo sta così, è assoluta necessità che questo mondo [b] sia immagine di qualche cosa. Ora in ogni questione è di grandissima importanza il principiare dal principio naturale: così dunque conviene distinguere fra l'immagine e il suo modello, come se i discorsi abbiano qualche parentela con le cose, delle quali sono interpreti. Pertanto quelli intorno a cosa stabile e certa e che risplende all'intelletto, devono essere stabili e fermi e, per quanto si può, inconfutabili e immobili, e niente di tutto questo deve mancare. Quelli poi intorno a cosa, che raffigura quel modello ed è [c] a sua immagine, devono essere verosimili e in proporzione di quegli altri: perché ciò che è l'essenza alla generazione, è la verità alla fede. Se dunque, o Socrate, dopo che molti han detto molte cose intorno agli dèi e all'origine dell'universo, non possiamo offrirti ragionamenti in ogni modo seco stessi pienamente concordi ed esatti, non ti meravigliare; ma, purché non ti offriamo discorsi meno verosimili di quelli di qualunque altro, dobbiamo essere contenti, ricordandoci che io che parlo e voi, giudici miei, [d] abbiamo natura umana: sicché intorno a queste cose conviene accettare una favola verosimile, né cercare più in là. SOCR. Molto bene, o Timeo, e bisogna accettarla senz'altro, come tu dici. Già abbiamo accolto il tuo preludio con molto diletto, e ora seguitando fa che noi ascoltiamo il tuo canto.

VI. TIM. Diciamo dunque per qual cagione l'artefice [e] fece la generazione e quest'universo. Egli era buono, e in uno buono nessuna invidia nasce mai per nessuna cosa. Immune dunque da questa, volle che tutte le cose divenissero simili a lui quanto potevano. Se alcuno accetta questa dagli uomini prudenti come la principale cagione della [30a] generazione e dell'universo, l'accetta molto rettamente. Perché dio volendo che tutte le cose fossero buone e, per quant'era possibile, nessuna cattiva, prese dunque quanto c'era di visibile che non stava quieto, ma si agitava sregolatamente e disordinatamente, e lo ridusse dal disordine all'ordine, giudicando questo del tutto migliore di quello. Ora né fu mai, né è lecito all'ottimo di far altro se non la [b] cosa più bella. Ragionando dunque trovò che delle cose naturalmente visibili, se si considerano nella loro interezza, nessuna, priva d'intelligenza, sarebbe stata mai più bella di un'altra, che abbia intelligenza, e ch'era impossibile che alcuna cosa avesse intelligenza senz'anima. Per questo ragionamento componendo l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo, fabbricò l'universo, affinché l'opera da lui compiuta fosse la più bella secondo natura e la più buona che si potesse. Così dunque secondo ragione verosimile si deve dire che questo mondo è veramente un animale animato e intelligente generato dalla provvidenza di dio. [c] Posto ciò, occorre che passiamo in séguito a dire a somiglianza di qual animale l'abbia fatto l'artefice. Certo non reputeremo che l'abbia fatto a somiglianza d'alcuno di quelli che hanno forma di parte, perché niente assomigliato a cosa imperfetta può mai esser bello: ma lo porremo somigliantissimo a quello, del quale sono parti gli altri animali considerati singolarmente e nei loro generi. Perché quello ha dentro di sé compresi tutti gli animali intelligibili, [d] come questo mondo contiene noi e tutti gli altri animati visibili. E dio volendolo rassomigliare al più bello e al più compiutamente perfetto degli animati intelligibili, compose un solo animale visibile, che dentro di sé raccoglie tutti gli animali che gli sono naturalmente affini. Ma abbiamo [31a] detto noi rettamente che uno è il cielo oppure era più retto dire che sono molti e infiniti? Uno è il cielo, se è stato fatto secondo il modello. Perché non può essere secondo con un altro quello che comprende tutti gli animali intelligibili: se no, a sua volta vi dovrebbe essere un altro animale, che contenesse quei due, che sarebbero sue parti, e allora non già a quei due, ma a quello che li contiene si direbbe più rettamente che questo mondo somigliasse. [b] Affinché dunque questo mondo, per esser solo,

fosse simile all'animale perfetto, per questo il fattore non fece né due né infiniti mondi, ma v'è questo solo unigenito e generato cielo, e ancora vi sarà.

VII. Quello ch'è nato deve essere corporeo e visibile e tangibile. Ma niente potrebbe essere visibile, separato dal fuoco, né tangibile senza solidità, né solido senza terra. Sicché dio, cominciando a comporre il corpo dell'universo, lo fece di fuoco e di terra. Ma non è possibile che due [c] cose sole si compongano bene senza una terza: bisogna che in mezzo vi sia un legame che le congiunga entrambe. E il più bello dei legami è quello che faccia, per quant'è possibile, una cosa sola di sé e delle cose legate: ora la proporzione compie questo in modo bellissimo. Perché quando di tre numeri o masse o potenze quali si vogliano, [32a] il medio sta all'ultimo come il primo al medio, e d'altra parte ancora il medio sta al primo, come l'ultimo al medio, allora il medio divenendo primo e ultimo, e l'ultimo e il primo divenendo a lor volta medi ambedue, così di necessità accadrà che tutti siano gli stessi, e divenuti gli stessi fra loro, saranno tutti una cosa sola. Se dunque il corpo dell'universo doveva essere piano e senz'alcuna profondità, [b] un solo medio bastava a collegare sé e le cose con sé congiunte: ma ora, poiché conveniva che il corpo dell'universo fosse solido (e i solidi non li congiunge mai un medio solo, ma due ogni volta), perché dio mise acqua e aria fra fuoco e terra, e proporzionati questi elementi fra loro, per quant'era possibile, nella medesima ragione, di modo che come stava il fuoco all'aria stesse anche l'aria all'acqua, e come l'aria all'acqua l'acqua alla terra, collegò e compose [c] il cielo visibile e tangibile. E in questo modo e di così fatti elementi, quattro di numero, fu generato il corpo del mondo, concorde per proporzione, e però ebbe tale amicizia che riunito con sé nello stesso luogo non può essere disciolto da nessun altro, se non da quello che l'ha legato. La composizione del mondo ricevette per intero ciascuno di questi quattro elementi. Perché l'artefice fece il mondo di tutto il fuoco e l'acqua e l'aria e la terra, senza [d] lasciare fuori nessuna parte o potenza di nessuno di essi, con questo consiglio: prima, che tutto l'animale fosse, [33a] quanto più possibile, perfetto e di parti perfette, e anche fosse uno, in quanto che nient'era stato lasciato, donde potesse farsene un altro simile; e poi che fosse immune da vecchiezza e da morbo, perché dio sapeva che il caldo e il freddo e tutti gli agenti di grande energia, circondando di

fuori un corpo composto e importunamente assalendolo, lo sciolgono, v'inducono morbi e vecchiezza e lo fanno morire. Per questo motivo e ragionamento fece un unico tutto di tutte le totalità, perfetto e immune da vecchiezza [b] e da morbo. E gli diede una forma conveniente e affine. Ora all'animale, che doveva raccogliere in sé tutti gli animali, conveniva una forma, che in sé raccogliesse tutte quante le forme. Perciò lo arrotondò a mo' di sfera, egualmente distante in ogni parte dal centro alle estremità, in orbe circolare, che è di tutte le figure la più perfetta e la più simile a se stessa, giudicando il simile infinitamente più bello del dissimile. E lo fece perfettamente liscio tutt'intorno [c] di fuori per molte ragioni. Infatti non aveva alcun bisogno d'occhi, non essendovi rimasto niente da vedere al di fuori, né d'orecchi, non essendovi rimasto niente da udire: né v'era aria d'intorno, che domandasse d'essere respirata. E nemmeno aveva bisogno d'alcun organo per ricevere in sé il nutrimento o per espellere il residuo della digestione, perché niente perdeva e niente gli si aggiungeva di dove che fosse, non essendovi niente. Esso è stato fatto ad arte in tal modo che si procura la nutrizione dalla sua corruzione, e tutto in sé e da per sé [d] patisce e fa. Credette infatti l'artefice che migliore sarebbe il mondo se bastasse a se stesso che se fosse bisognoso d'altri. E le mani, con le quali non aveva nessun bisogno di prendere né di respingere alcuna cosa, dio non credette di dovergliene aggiungere invano, e nemmeno i [34a] piedi, né quant'altro serve per camminare. Ma gli assegnò il movimento adatto al suo corpo, quello dei sette che più s'accosta all'intelligenza e al pensiero. E però menandolo intorno nello stesso modo, nello stesso luogo e in se stesso, lo fece muovere con moto circolare e gli tolse tutti gli altri sei movimenti e lo privò dei loro errori. E non essendovi bisogno di piedi per questa rotazione, lo generò senza gambe né piedi.

VIII. Tutte queste ragioni meditò il dio, che sempre è, [b] intorno al dio, che doveva essere un giorno, e fece un corpo liscio e uniforme ed eguale dal centro in ogni direzione e intero e perfetto e composto di corpi perfetti. E messa l'anima nel mezzo di esso, la distese per tutte le sue parti, e con questa stessa l'involse tutt'intorno di fuori, e così fece un cielo circolare, che si muove circolarmente, unico e solitario, ma atto per sua virtù ad accompagnarsi seco stesso e di nessun altro bisognoso e bastevolmente conoscitore e amante di se stesso. E per tutte queste cagioni generò [c] felice questo dio. L'anima poi dio non

la fece dopo il corpo, come noi che ora prendiamo a parlarne in ultimo, perché, dopo averli congiunti, non avrebbe lasciato che il più vecchio fosse governato dal più giovine. Ma noi che' molto dipendiamo dalla sorte e dal caso, così anche a caso parliamo. Egli invero formò l'anima anteriore e più antica del corpo per generazione e per virtù, in quanto che essa doveva governare il corpo, e questo obbedirle, e la formò di tali elementi e in tal guisa. Dell'essenza indivisibile e [35a] che è sempre nello stesso modo e di quella divisibile che si genera nei corpi, di tutte e due forma, mescolandole insieme, una terza specie di essenza intermedia, che partecipa della natura del medesimo e di quella dell'altro, e così la stabilì nel mezzo di quella indivisibile e di quella divisibile per i corpi. E presele tutte e tre, le mescolò in una sola specie congiungendo a forza col medesimo la natura e [b] dell'altro che ricusava di mescolarsi. E mescolando queste due nature con l'essenza, e di tre fatto di nuovo un solo intero, divise questo in quante parti conveniva, ciascuna delle quali era mescolata del medesimo, dell'altro e dell'essenza. Cominciò poi a dividere così: prima tolse dal tutto una parte, dopo di questa ne tolse una doppia di essa, e poi una terza ch'era una volta e mezzo la seconda e tre volte la prima, una quarta, doppia della seconda, una quinta, [c] tripla della terza, una sesta, ottupla della prima, una settima, ventisette volte maggiore della prima. Dopo [36a] di ciò riempì gl'intervalli doppi e tripli tagliando ancora di là altre parti e ponendole nei loro intervalli, di modo che in ciascuno intervallo ci fossero due medii, e l'uno avanzasse un estremo e fosse avanzato dall'altro della stessa frazione di ciascuno di essi, e l'altro avanzasse e fosse avanzato dallo stesso numero. E derivando da questi legami nei precedenti intervalli nuovi intervalli, cioè d'uno e mezzo, d'uno e un terzo e d'uno e un ottavo, riempì [b] con l'intervallo d'uno e un ottavo tutti gl'intervalli d'uno e un terzo, e lasciò una particella di ciascuno di essi, di modo che l'intervallo lasciato di questa particella avesse i suoi termini nello stesso rapporto numerico fra loro come duecentocinquantasei sta a duecentoquarantatré. E così impiegò tutta quella mescolanza, donde tagliava queste parti. Pertanto, divisa in due nel senso della lunghezza tutta questa composizione e adattata l'una parte sull'altra [c] nella loro metà in forma di un X, le piegò in giro nello stesso punto, collegando ciascuna con se stessa e con l'altra dirimpetto alla loro intersezione, e v'imprese un movimento di rotazione uniforme nel medesimo spazio, e l'uno dei circoli lo fece esteriore e l'altro interiore. E il movimento del circolo esteriore lo

destinò come movimento della natura del medesimo, e quello del circolo interiore come movimento della natura dell'altro. E quello che ha la natura del medesimo lo rivolse secondo il lato a destra, e quello della natura dell'altro, secondo la diagonale a sinistra. Ma diè la signoria al movimento del medesimo e simile, e lo lasciò uno e indiviso, mentre divise sei volte [d] l'interiore, facendone sette circoli diseguali secondo gi'intervalli del doppio e del triplo, ch'erano tre per ciascuna parte. E a questi circoli ordinò che si movessero in senso contrario gli uni agli altri, e che tre fossero eguali per velocità e quattro diseguali fra loro e rispetto agli altri tre, ma tutti girassero secondo ragione.

IX. Dopo che secondo la mente del creatore fu compiuta tutta la creazione dell'anima, dopo questo compose [e] dentro di essa tutta la parte corporea, e le unì insieme accoppiandole per i loro centri. L'anima, sparsa dal centro per tutto fino all'estremo cielo, avvolse questo tutt'intorno di fuori, e rivolgendosi in se stessa principiò un divino principio d'incessante e sapiente vita per tutto il tempo. E il corpo del cielo fu creato visibile, e l'anima invisibile; [37a] ma l'anima, che è partecipe di ragione e d'armonia, è la migliore delle cose generate dal migliore degli esseri intelligibili ed eterni. Ed essendo essa mescolata di queste tre parti, della natura del medesimo, di quella dell'altro e dell'essenza, e divisa e collegata in proporzione, e rivolgendosi sempre in se stessa, ogni volta che incontra cosa di natura divisibile o anche di natura indivisibile, col muoversi, tutta quanta dichiara a che questa cosa rassomigli e da che diffe risca, [b] e specialmente perché e dove e come e quando avvenga alle cose nate d'esser o di patire, sia fra di loro, sia rispetto a quelle che son sempre le stesse. Questa ragione diviene egualmente verace, così se si svolge a quello che è l'altro, come a quello che è il medesimo, procedendo in quello che si muove senza voce né suono. E quando si riferisce al sensibile e il circolo dell'altro nel suo corso regolare ne fa consapevole tutta l'anima, allora si formano [c] opinioni e credenze solide e vere: quando poi si riferisce al razionale e il circolo del medesimo, correndo bene, lo significa, allora di necessità si compie l'intelletto e la scienza. E se alcuno affermerà che quello, in cui nascono queste due conoscenze, sia diverso dall'anima, dirà tutt'altro che la verità.

X. Poiché il padre, che l'aveva generato, vide muoversi e vivere

questo mondo divenuto immagine degli eterni dèi, se ne compiacque, e pieno di letizia pensò di farlo ancor [d] più somigliante al suo modello. Come dunque questo è un animale eterno, così anche quest'universo egli cercò, secondo il suo potere, di renderlo tale. Ora, la natura dell'anima era eterna, e questa proprietà non era possibile conferirla pienamente a chi fosse stato generato: e però pensa di creare una immagine mobile dell'eternità, e ordinando il cielo crea dell'eternità che rimane nell'unità un'immagine eterna che procede secondo il numero, quella che abbiamo chiamato tempo. E i giorni e le notti e i mesi [e] e gli anni, che non erano prima che il cielo nascesse, fece allora in modo che anch'essi potessero nascere, mentre creava quello. Tutte queste sono parti di tempo, e l'era' e il 'sarà' sono forme generate di tempo, che noi inconsapevolmente riferiamo a torto all'eterna essenza. Invero noi diciamo ch'essa era, che è e che sarà, e tuttavia solo l'è' [38a] le conviene veramente, e l'era' e il 'sarà' si devono dire della generazione che procede nel tempo: perché sono movimenti, mentre quello, che è sempre nello stesso modo immobilmente, non conviene che col tempo diventi né più vecchio né più giovane, né che sia stato mai, né che ora sia, né che abbia ad essere nell'avvenire; niente insomma gli conviene di tutto ciò che la generazione presta alle cose che si muovono nel sensibile, ma sono forme del tempo che imita l'eternità e si muove in giro secondo il numero? [b] E inoltre noi diciamo anche il divenuto è divenuto, e il divenente è divenente, e così quello che è per divenire è per divenire, e quello che non è non è; ma nessuna di queste cose noi diciamo esattamente. Ma forse non sarebbe opportuno nel momento presente indagare di ciò con sottigliezza.

XI. Il tempo dunque fu fatto insieme col cielo, affinché, generati insieme, anche insieme si dissolvano, se mai a loro avvenga alcuna dissoluzione; e fu fatto secondo il modello dell'eterna natura, affinché le sia simile quanto [c] più possa. Perché il modello esiste per tutta l'eternità, e il cielo per tutto il tempo sino alla fine è esistito, esiste ed esisterà. Adunque per tale ragionamento e pensiero di dio intorno all'origine del tempo, affinché il tempo fosse creato, furono fatti il Sole e la Luna e altri cinque astri, che si dicono pianeti, per distinguere e guardare i numeri del tempo. E dio, formati i corpi di ciascuno di essi, ch'eran sette, li [d] pose nelle orbite, sette anch'esse, nelle quali si moveva il circolo dell'altro: la Luna nella prima intorno alla terra, il

Sole nella seconda sopra la terra, Lucifero e il pianeta ch'è detto sacro ad Hermes nell'orbita eguale per celerità a quella del Sole, ma con direzione contraria ad essa: sicché il Sole e il pianeta di Hermes e Lucifero, ciascuno raggiunge l'altro e nello stesso modo è da quello raggiunto. Quanto agli altri pianeti, se uno volesse riferire dove li collocò e tutte le cagioni del collocarli, questa [e] digressione apporterebbe più fatica dello stesso argomento, per cui è detta. Pertanto queste cose, se vi sarà tempo, avranno forse in séguito una degna trattazione. Non appena ciascuno degli astri, con i quali si doveva formare il tempo, pervenne nell'orbita che gli era conveniente, e i loro corpi collegati con vincoli animati divennero [39a] animali e appresero il compito imposto, allora secondo il movimento dell'altro, che è obliquo e attraversa il movimento del medesimo e ne è dominato, quale percorse un'orbita maggiore, quale una minore, e quelli d'orbita minore giravano più celermente, e quelli d'orbita maggiore più lentamente: ma per il movimento del medesimo quelli che giravano più celermente sembravano essere raggiunti da quelli che giravano più lentamente, mentre invece li raggiungevano. Perché questo movimentoolgeva tutte le loro orbite a mo' di spirale, e correndo gli uni in un [b] senso e gli altri in senso contrario, quelli che si allontanavano più lentamente da questo movimento, ch'è il più rapido, sembravano seguirlo più da vicino. Ora, Perché vi fosse una misura chiara della relativa lentezza e velocità, con che i pianeti compiono le loro otto rivoluzioni, dio accese nel secondo giro dopo la terra quel lume, che ora chiamiamo Sole, affinché risplendesse quant'è più possibile per tutto il cielo, e tutti quegli animali, ai quali si conveniva, partecipassero della scienza del numero, apprendendola dal girare del medesimo e simile. La notte dunque e il giorno [c] nacquero così e per queste cagioni, e sono essi il periodo del movimento circolare unico e sapientissimo: e il mese, quando la Luna, percorsa la sua orbita, raggiunge il Sole, e l'anno, quando il Sole ha percorsa la sua orbita. Ma i periodi degli altri pianeti, non conoscendoli gli uomini, tranne pochi di molti, non li chiamano con nomi, né mediante l'osservazione misurano i loro rapporti con numeri, sicché, per così dire, non sanno che il tempo è misurato [d] anche dai loro giri, i quali sono d'infinita moltitudine e di mirabile varietà. Si può tuttavia comprendere che il numero perfetto del tempo allora compie l'anno perfetto, quando le velocità di tutti gli otto periodi, - compendosi rispettivamente, ritornano al punto di partenza, misurate secondo l'orbita del medesimo che si muove in modo uniforme. Così e

per questa cagione furono creati tutti gli astri che correndo per il cielo hanno i loro ritorni, affinché questo mondo fosse, quanto più poteva, somigliante a quel [e] perfetto e intelligibile animale mercé questa imitazione della sua eterna natura.

XII. E tutto il resto fino alla generazione del tempo era già stato compiuto a somiglianza del suo modello: ma il mondo gli era ancora dissimile in quanto che non ancora comprendeva dentro di sé tutti gli animali, che poi vi furono generati. Questo dunque che vi mancava, dio lo compì esprimendolo secondo la natura del modello. E come la sua mente, nell'animale che è, vede quali e quante specie vi si contengono, così pensò che tali e tante anche questo ne dovesse accogliere. E sono quattro: l'una è la stirpe [40a] celeste degli dèi, un'altra quella alata che va per l'aria, la terza è specie acquatica, e la quarta è pedestre e terrena. Pertanto la più parte della specie divina la fece di fuoco, perché fosse quanto più possibile splendida e bella a vedere: e assomigliandola all'universo la fece perfettamente rotonda e la pose nell'intelligenza del circolo più potente, come seguace di esso, e la distribuì per tutta la distesa del cielo, affinché gli fosse verace ornamento e vario in tutte le sue parti. A ciascuno di questi dèi poi aggiunse due movimenti, l'uno nello stesso spazio e uniforme, perché essi pensano [b] sempre dentro di sé costantemente lo stesso intorno alle stesse cose, l'altro in avanti, perché son dominati dal giro del medesimo e simile: ma li rese immobili e stabili rispetto agli altri cinque movimenti, affinché ciascuno di essi divenisse ottimo al massimo grado. E per questa causa furono generati gli astri che non sono erranti, animali divini ed eterni, e roteando uniformemente nello stesso luogo, sempre restano fermi: ma quelli che son volti in giro ed hanno questo corso errabondo, come prima si è detto, furon generati a quel modo. Quanto alla terra, nostra [c] nutrice, costretta intorno all'asse che si distende per l'universo, dio la fece guardiana e operatrice della notte e del giorno, prima e antichissima delle divinità nate dentro del cielo. Ma le danze di questi astri e i loro incontri, e i ritorni e gli avvenimenti dei circoli, e quali dèi nei congiungimenti siano vicini fra loro e quanti opposti, e dietro a quali, coprendosi a vicenda, e in quali tempi si [d] nascondano a noi, e di nuovo apparendo mandino terrori e segni delle cose future a quanti non sanno questi calcoli, tutte queste cose sarebbe vana fatica spiegarle senza avere avanti agli occhi le loro immagini. Ma a noi basti questo,

e intorno alla natura degli dèi visibili e generati qui finisca il discorso.

XIII. Parlare degli altri numi e saperne l'origine è impresa più che da noi, e bisogna credere a quelli che ne parlarono prima, perché erano, come dicevano, discendenti di dèi e dovevano conoscere bene i loro antenati. Pertanto [e] non si può non aver fede a figli di dèi, benché parlino senz'argomenti verosimili o necessari, ma, perché affermano di riferire cose di famiglia, noi, seguendo la legge, dobbiamo credervi. La generazione dunque di questi dèi, com'essi la riferiscono, così sia e si dica: da Cea e da Urano nacquero Oceano e Teti, e da questi, Forci e Crono e Rea [41a] e quanti con essi, e da Crono e da Rea, Zeus ed Era e tutti quelli che sappiamo essere detti loro fratelli e anche gli altri figli di essi. Or dunque, dopo che tutti gli dèi, così quelli che si muovono attorno palesemente, come quelli che si mostrano quando vogliono, furono nati, il creatore di quest'universo parlò ad essi in questo modo: "O dèi, figli di dèi, io sono il vostro artefice e padre, e le cose generate per mezzo mio non sono dissolubili, se io nol voglio. Tutto che è legato è dissolubile, ma il voler dissolvere [b] quello che è ben congiunto e che sta bene è da malvagio. E però neppur voi, poiché siete stati generati, siete immortali, né interamente indissolubili, ma non sarete disciolti, né vi coglierà la sorte del morire, perché la mia volontà è per voi legame anche maggiore e più forte di quelli, da cui foste legati nascendo. Ascoltate or dunque quello che vi dimostra il mio discorso. Tre specie mortali restano ancora da generare. E se queste non nasceranno, il cielo sarà incompiuto: perché non avrà in sé tutte le specie [c] di animali, e occorre che le abbia, se deve essere pienamente perfetto. Ma se esse nascessero e ottenessero la vita per mio mezzo, eguaglierebbero gli dèi. Affinché dunque siano mortali, e quest'universo sia veramente universo, attendete secondo vostra natura alla creazione degli animali, imitando la mia potenza nella vostra generazione. E quanto a quella parte di essi, che conviene che abbia lo stesso nome degli'immortali, e che è detta divina e governa quelli di essi, che vogliono sempre seguitare la giustizia [d] e voi, io ve ne darò la semenza e il principio. Quanto al resto, voi, contessendo la parte mortale con l'immortale, formate e generate animali, e dando il nutrimento fateli crescere, e di nuovo accoglieteli quando periranno".

XIV. Così disse, e di nuovo nella prima coppa, dove aveva temperato e mescolato l'anima dell'universo, v'infuse i residui di que' primi elementi, mescolandoli quasi nello stesso modo: però non erano così puri come prima, ma di secondo e di terzo grado. Dopo d'averne fatto un tutto, lo divise in tante anime, quanti sono gli astri, e ne [e] distribuì una a ciascuno, e messele ivi come in un carro, mostrò loro la natura dell'universo e disse le leggi fatali: che la prima generazione sarebbe stabilita la medesima per tutti, affinché nessuno fosse diminuito da lui, e che disseminate negli strumenti del tempo, ciascuna rispettivamente in quello che le convenisse, dovrebbero generare [42a] il più religioso degli animali: ma, essendo doppia la natura umana, sarebbe superiore quel genere che poi avrebbe avuto il nome di uomo. E quando fossero di necessità piantate nei corpi, e al loro corpo una cosa si aggiungesse e un'altra se ne separasse, dapprima nascerebbe necessariamente in tutti gli animali una medesima sensazione fatta d'impressioni violente, e poi amore mescolato di piacere e di dolore, e inoltre timore e ira e tutte le passioni [b] che seguono a queste o che invece sono di natura contraria; e se essi dominassero queste passioni, vivrebbero nella giustizia, e se ne fossero dominati, nell'ingiustizia. E chi vivesse bene il tempo assegnato, tornato nuovamente nell'abitazione dell'astro proprio, vi menerebbe la vita felice e consueta: ma chi a ciò fallisse, nel secondo nascimento trapasserebbe in natura di donna; e se neppure allora cessasse la sua malvagità, secondo il modo della [c] sua corruzione si muterebbe ogni volta in qualche natura ferina, a somiglianza delle cattive inclinazioni che in lui si fossero generate, né mutandosi cesserebbe dai travagli prima che, lasciandosi dominare dal periodo del medesimo e simile, che si svolge in se stesso, e superando con la ragione la molta congerie, anche dopo in esso ingenerata, [d] di fuoco e d'acqua e d'aria e di terra, tumultuosa e irragionevole, fosse pervenuto al genere della prima e ottima indole. Dopo che promulgò ad essi tutte queste leggi, per non essere colpevole della successiva malvagità di ciascuno, li seminò alcuni nella terra, altri nella Luna, altri negli altri strumenti del tempo, quanti ve n'erano. Commise poi agli dèi giovini quello che seguiva dopo la seminazione, cioè di plasmare corpi mortali e di compiere quanto dell'anima umana rimaneva ancora da aggiungere e [e] tutte le altre cose conseguenti, e di signoreggiarle, e di governare quanto più bellamente e bene potessero l'animale mortale, a meno che esso stesso non divenisse la causa dei propri mali.

XV. Ordinate tutte queste cose, egli rimase, com'era conveniente, nel suo stato: e mentre così rimaneva, i figli, inteso l'ordinamento del padre, gli obbedivano. E preso l'immortale principio dell'animale mortale, invitando il loro artefice, tolsero a prestito dal mondo particelle di fuoco, [43a] di terra, d'acqua e d'aria, che poi dovevano restituire, e le riunirono insieme, non con quei vincoli indissolubili, ond'essi stessi erano avvinti, ma, connettendole con numerosi chiodi invisibili per la loro piccolezza, e formando da tutte quelle i singoli corpi, legarono i circoli dell'anima immortale in questi corpi che sono soggetti ad influssi ed efflussi. Questi circoli, legati come in violento fiume, né [b] superavano né erano superati, ma a forza erano portati e portavano, sicché tutto l'animale era agitato, ma procedeva senz'ordine, dove il caso lo spingeva, e senza ragione, servendosi di tutti e sei i movimenti: perché andava innanzi e indietro, e di nuovo a destra e a sinistra, in basso e in alto, e in ogni verso errando per le sei direzioni. Infatti, benché fosse molta l'onda affluente e refluenta, che dava la nutrizione, anche maggiore scompiglio producevano a [c] ciascuno le impressioni esteriori, quando il corpo incontrasse per caso al di fuori un fuoco estraneo o anche la solidità della terra o l'umida rovina delle acque, ovvero fosse colto dal turbine dei venti portati dall'aria, e i moti provocati da tutte queste cagioni attraverso al corpo colpissero l'anima. E però questi moti dopo furono chiamati col nome comune di sensazione, e anche ora si chiamano così. Le sensazioni dunque arrecando subito anche allora moltissimo e grandissimo movimento, e col fiume eternamente [d] fluente movendo e fortemente scotendo i circoli dell'anima, col loro corso opposto proibirono del tutto il circolo del medesimo e impedirono il suo impero e progresso, e poi turbarono quello dell'altro: sicché i tre intervalli doppi e i tre intervalli tripli e i medi e i legami dell'uno e mezzo è dell'uno e un terzo e dell'uno e un ottavo, poiché non potevano essere interamente sciolti, se non da quello che li aveva legati, esse li contorsero in tutti i versi e operarono quante scissure e deviazioni dei circoli furono [e] possibili. E così i circoli, tenendosi a stento uniti fra loro, si movevano in verità, ma si movevano senza ragione, ora contrari, altre volte obliqui, altre volte supini, come quando un uomo supino, poggiato il capo a terra e rivolti i piedi all'insù, si pone di faccia a qualcuno: e allora in questa posizione del paziente e dello spettatore la destra apparisce a ciascuno sinistra e la sinistra destra. Ora i circoli, [44a] colpiti fortemente da queste stesse

perturbazioni e da altre simili, quando s'imbattono in cose esteriori del genere del medesimo o dell'altro, allora chiamando in modo contrario alla verità quello ch'è medesimo e quello ch'è altro rispetto a qualcosa, diventano falsi e insensati, e allora fra essi non vi è circolo che diriga e governi gli altri. Se poi sensazioni, venendo dal di fuori e investendo i circoli, traggono seco anche tutto l'involucro dell'anima, allora essi, benché dominati, sembrano dominare. E a causa di tutte queste passioni, così ora come da principio, l'anima diviene insipiente non appena è legata in corpo [b] mortale. Ma quando la corrente dell'accrescimento e della nutrizione arriva minore, e di nuovo i circoli trovata la quiete vanno per il loro cammino, e col procedere del tempo si fanno più saldi, allora le orbite già corrette secondo il corso naturale dei singoli circoli, chiamando con retto nome tanto l'altro che il medesimo, riducono ad essere [c] prudente quello che le possiede. E in verità, se soccorre una retta educazione mediante la disciplina, l'uomo, liberato dal più grave morbo, diventa integro e perfettamente sano: ma se non vi bada, dopo aver percorso a piè zoppo il cammino della vita, ritorna difettoso e insipiente nell'Ade. Ma queste cose avvengono in ultimo, quando che sia: intanto si deve parlare più accuratamente di quello che ora è stato proposto. E di questo che viene prima, cioè per quali cagioni e consigli degli dèi furono generate le singole parti del corpo e l'anima, ora dobbiamo discutere, seguendo la [d] ragione più verosimile e così procedendo per questa via.

XVI. Imitando la forma dell'universo, ch'è rotonda, gli dèi collegarono i circoli divini, che sono due, in un corpo sferico, quello che noi ora chiamiamo capo, che è la parte più divina e domina in noi tutto il resto. E ad esso gli dèi diedero come servitore anche tutto il corpo, dopo che l'ebbero composto, comprendendo che questo parteciperebbe a tutti i suoi movimenti, quali che fossero. Affinché dunque rotolando sulla terra, che ha alture e profondità [e] d'ogni specie, non provasse difficoltà a superare le une e ad uscire dalle altre, gli diedero questo carro e questa facilità di camminare: perciò il corpo ebbe lunghezza e germinò quattro membra distese e flessibili, strumenti procurati dal dio, con cui prendendo e appoggiandosi potesse incedere per tutti i luoghi, portando al disopra di [45a] noi la dimora di quello ch'è più divino e più sacro. Così dunque e per questa ragione a tutti furono aggiunte gambe e mani. Ma credendo gli dèi che la parte anteriore del corpo sia più nobile e più degna di comando che

la posteriore, ci diedero per lo più il movimento in questa direzione. Pertanto occorre che l'uomo avesse la parte anteriore del corpo distinta e diversa. Perciò dapprima intorno alla cavità del capo, dopo avervi adattata la faccia, legarono ivi gli organi, per ogni provvidenza dell'anima, [b] e stabilirono che questa parte naturalmente anteriore fosse partecipe della signoria. Prima di ogni altro organo fabbricarono gli occhi che portano la luce, e ve li collocarono in siffatto modo: di tutto quel fuoco che non può bruciare, ma produce la mite luce propria d'ogni giorno, fecero in modo che esistesse un corpo. Il fuoco puro, che sta dentro di noi ed è della stessa natura di questo fuoco del giorno lo fecero scorrere liscio e denso attraverso agli [c] occhi, costringendo tutte le parti, ma specialmente quelle di mezzo, degli occhi, in modo che trattenessero tutto quello ch'era più grasso e lasciassero passare solo quello puro. Quando dunque v'è luce diurna intorno alla corrente del fuoco visuale, allora il simile incontrandosi col simile e unendosi strettamente con esso costituisce un corpo unico e appropriato nella direzione degli occhi, dove la luce che sopravviene dal di dentro s'urta con quella che s'abbatte dal di fuori. E questo corpo, divenuto tutto sensibile alle stesse impressioni per la somiglianza delle sue parti, se [d] tocca qualche cosa o ne è toccato, ne trasmette i movimenti per tutto il corpo fino all'anima, e produce quella sensazione per cui noi diciamo di vedere. Ma il fuoco visuale si separa dal suo affine, quando questo scompare nella notte: infatti uscendo fuori incontra il dissimile, e si altera e si estingue, né può connaturarsi con l'aria circostante, perché questa non ha più fuoco. Pertanto l'occhio cessa di vedere e anche chiama il sonno. Perché le palpebre, che gli dèi hanno fabbricate per conservare la vista, chiudendosi, [e] trattengono dentro la forza del fuoco. E questa placa e appiana le agitazioni interiori e, appianate queste, ne deriva la quiete. E quando la quiete è molta, viene un sonno di brevi sogni: ma se persistono agitazioni troppo forti, secondo la loro natura e la parte del corpo dove rimangono, [46a] producono di dentro tali e tanti fantasmi ad esse somiglianti che di fuori si ricordano dopo il risveglio. In quanto alla formazione delle immagini negli specchi e a tutti i corpi lucidi e levigati, non è difficile rendersene conto. Perché dalla combinazione reciproca del fuoco interno ed esterno, che ogni volta si riuniscono in uno solo sulla superficie levigata e in molti modi si trasformano, derivano [b] di necessità tutte queste apparenze, perché si compongono insieme sopra una superficie liscia e lucida il fuoco che è intorno alla faccia e quello che esce dagli occhi. E la sinistra pare

destra, perché le parti opposte del fuoco visuale toccano le parti opposte del fuoco esteriore contro l'usato modo del contatto: invece la destra pare destra, e la sinistra sinistra, quando il lume mescolandosi cambia [c] il suo posto con quello con cui si mescola. E questo avviene quando, la superficie liscia degli specchi essendo curvata innanzi dalle due parti, la parte destra invia la luce verso la parte sinistra del fuoco visuale, e viceversa. Ma questo stesso specchio, se si gira secondo la lunghezza della faccia, fa sì che ogni cosa sembri rovesciata, perché spinge la parte inferiore verso la parte superiore del raggio visivo, e viceversa la parte superiore verso l'inferiore. Tutte queste sono cause secondarie, di cui dio si serve come di ministre per compire, quanto si può, l'idea dell'ottimo. [d] Ora, alla più parte degli uomini queste cause non sembrano secondarie, ma cause principali di tutto, perché raffreddano e riscaldano, condensano e dilatano, e operano altri effetti simili: però esse non sono capaci d'avere alcuna ragione o intelligenza verso qualche cosa. Perché di tutti gli esseri quello, che solo può possedere intelligenza, si deve dire che è l'anima. E questa è invisibile, mentre il fuoco e l'acqua e l'aria e la terra sono tutti corpi visibili. Ora bisogna che l'amico dell'intelligenza e della scienza [e] ricerchi prima di tutto le cause della natura ragionevole, e in secondo luogo tutte quelle che si generano da altre che sono mosse e di necessità ne muovono altre. E così bisogna fare anche noi: dobbiamo esporre queste due specie di cause, distinguendo quelle che compiono con intelligenza il bello e il bene e quelle che sprovvolute di ragione operano ogni volta a caso e senz'ordine. E già delle cause ausiliarie degli occhi, come questi abbiano la facoltà, che [47a] ora hanno sortito, è stato detto abbastanza. dopo, bisogna dire quale sia la più grande utilità da essi arrecata, per cui dio ce ne ha fatto dono. La vista, a mio parere, è divenuta per noi causa di grandissima utilità, perché nessuno di questi discorsi, che diciamo intorno all'universo, sarebbe stato detto, se non avessimo veduto né gli astri, né il sole, né il cielo. Ora l'osservazione del giorno e della notte, dei mesi e dei periodi degli anni hanno fornito il numero e procurato la nozione del tempo e la ricerca intorno alla natura dell'universo. Di qui abbiamo acquistato [b] il genere della filosofia, della quale non venne nessun bene maggiore, né mai verrà, al genere mortale, come dono largito dagli dèi. Io dico che questo è il più grande beneficio degli occhi: e tutti gli altri che sono minori, a che scopo celebrarli? E se chi non è filosofo si lamentasse d'esserne privo per la cecità, si lamenterebbe a torto. Ma noi di questo affermiamo questa cagione, che dio ha trovato

e ci ha donato la vista, affinché, contemplando nel cielo i giri dell'intelligenza, ce ne giovassimo per i giri della nostra mente, [c] che sono affini a quelli, sebbene essi siano disordinati e quelli ordinati, e così ammaestrati e fatti partecipi dei ragionamenti veri secondo natura, imitando i giri della divinità che sono regolari, potessimo correggere l'irregolarità dei nostri. Intorno poi alla voce e all'udito di nuovo lo stesso discorso, che ci sono stati donati dagli dèi per lo stesso scopo e per la stessa cagione. Perché anche la parola è stata ordinata per lo stesso fine, ed essa vi concorre moltissimo, e così quanto v'è di utile nel suono musicale è [d] stato dato all'udito per causa dell'armonia. E l'armonia, che ha movimenti affini ai giri dell'anima, che sono in noi, a chi con intelletto si giovi delle Muse non sembra utile, come si crede ora, a stolti piaceri, ma essa è stata data dalle Muse per comporre e rendere consono a se stesso il giro dell'anima che fosse divenuto discorde in noi e così il ritmo, per il costume che nella più parte di noi è privo di misura e di grazia, fu dato da quelle come ausiliario allo [e] stesso fine.

XVII. Nel discorso precedente, tranne poche parole, si è trattato solo delle operazioni dell'intelligenza: ora occorre dire anche di ciò che avviene per la necessità. Perché [48a] l'origine di questo mondo è mista, derivando da una combinazione della necessità e dell'intelligenza: l'intelligenza dominò la necessità, col persuaderla di rivolgere al bene la più parte delle cose che si generavano; e in questo modo, lasciandosi la necessità dominare dalla savia persuasione, fu da principio formato quest'universo. Perciò, se alcuno volesse dire com'esso fu veramente formato, dovrebbe anche ricorrere a questa specie di causa mutevole, per quanto la natura di essa lo comporta. Così dunque bisogna tornare indietro e cominciare per queste cose [b] un'altra volta da capo, come abbiamo fatto per quelle d'allora, dando a questo stesso argomento un altro principio che gli convenga. E così bisogna considerare la natura del fuoco, dell'acqua, dell'aria e della terra, qual era essa prima della generazione del mondo, e quali le sue affezioni precedenti. Perché nessuno ha dichiarato ancora la loro origine, ma, come se si sapesse che cos'è il fuoco e ciascuno degli altri elementi, li diciamo principi e li poniamo come [c] le lettere dell'universo, mentre basta un po' di senno per comprendere che non si potrebbero ragionevolmente paragonare neppure alle sillabe. Ora dunque ecco quello che noi ci proponiamo di fare: intorno al principio

di tutte le cose o ai principi o comunque si pensi di questo, non si deve parlare per ora, e non per nessun'altra ragione, ma perché è difficile manifestare con questo metodo di discussione il nostro pensiero. Non crediate dunque che io abbia a parlarvene, e neppure io potrei persuadermi che farei bene ad assumere tale compito. Ma osservando, come fu [d] detto in principio, la verosimiglianza dei ragionamenti, prima ancora tenterò di dire da principio, di ciascuna cosa e di tutte insieme, ragioni non meno, anzi più verosimili delle altrui. E anche ora nell'inizio del discorso invocando dio salvatore, perché da una strana e insolita esposizione ci conduca in salvo ad opinioni verosimili, cominciamo di [e] nuovo a parlare.

XVIII. Questo nuovo ragionamento intorno all'universo avrà, più partizioni del precedente. Allora noi distingueremo due specie, ora noi dobbiamo dichiarare una terza specie nuova. Perché nel discorso di prima ne bastavano due, l'una posta come specie del modello, intelligibile e [49a] sempre nello stesso modo, l'altra come immagine del modello, generata e visibile. E allora non ne distingueremo una terza, credendo che due sarebbero sufficienti: ma ora sembra che il ragionamento ci costringa a tentare di chiarire con le parole questa specie difficile e oscura. E qual potenza si deve stimare che abbia secondo natura? Questa specialmente, d'essere ricettacolo di tutto ciò che si genera, quasi [b] una nutrice. Questa è la verità, ma conviene mostrarla con più chiarezza: ma questo è difficile per altre ragioni, e anche perché a causa di esso è necessario sollevare dei dubbi intorno al fuoco e agli altri elementi congiunti col fuoco. Infatti è difficile dire per ciascuno di essi quale si debba veramente chiamare acqua piuttosto che fuoco, e quale in qualsiasi altro modo che non tutti o ciascuno, sicché si possa parlare con fedeltà e sicurezza. Come dunque diremo questo, e in che modo, e quale sarà la soluzione giusta dei nostri dubbi? Prima di tutto, questa che ora abbiamo chiamato acqua, quando si congela, vediamo che, come [c] ci sembra, diviene pietre e terra, e quando evapora e si dissolve, vento e aria, e l'aria arsa diviene fuoco, e invece il fuoco compresso e spento torna di nuovo in forma d'aria, e l'aria costretta e condensata diviene - nuvola e nebbia, e da queste ancora più contratte scorre acqua, e dall'acqua di nuovo si formano terra e pietre: sicché questi corpi [d] come in circolo sembrano trasmettersi a vicenda la generazione. E poiché nessuno di questi corpi presenta mai la medesima figura, di quali di essi si

potrebbe sostenere fermamente, senza vergognarsi, che è quel tale e non un altro? certo di nessuno: ma il modo di parlare di gran lunga più sicuro intorno a queste cose è il seguente. Di quello che noi vediamo passare sempre da una forma all'altra, come il fuoco, non si deve dire questo è il fuoco, [e] ma ogni volta: tale è il fuoco; né questa è l'acqua, ma sempre: tale è l'acqua; e così nessun'altra di quelle cose che, come se avessero qualche stabilità, indichiamo con le parole questo e cotesto, credendo di significare qualche cosa: perché sfuggono e non sopportano le denominazioni di 'questo' e di 'codesto' e di 'così', e ogni altra che le indichi come stabili. Non dobbiamo dunque chiamare a questo modo ciascuna di queste cose, ma tanto di ciascuna che di tutte insieme solo quello che è tale e passa identico dall'una all'altra, e però anche fuoco quello che dovunque è tale, e così per ogni rosa che ha nascimento. Ma quello, dove [50a] ciascuna cosa nascendo si mostra e donde di nuovo svanisce, solo quello si deve chiamare col nome di questo e di codesto, invece le qualità, come caldo o bianco o qualsiasi dei contrari e tutto che nasce di loro, niente di questo si può fermare con parole così. Ma di ciò procureremo di parlare nuovamente con più chiarezza. Se alcuno plasmando in oro figure d'ogni specie, non ristesse mai di trasformare ciascuna di esse in tutte le figure, e un altro, mostrando [b] una di quelle, domandasse che cos'è, sarebbe molto più sicuro, rispetto alla verità, rispondere che è oro: quanto al triangolo e alle altre figure, che ivi si formarono, non converrebbe mai nominarle come esistenti, perché mutano mentre si pongono, ma contentarsi, se volessero accettare sicuramente anche il tale. Ora lo stesso ragionamento vale per quella natura che riceve tutti i corpi: si deve dire che è sempre la stessa, perché non perde affatto la sua potenza, ma riceve sempre tutte le cose, e in nessun modo prende [c] mai una forma simile ad alcuna di quelle cose che entrano in essa: perché essa di sua natura è la materia formativa di tutto, che è mossa e figurata dalle cose che vi entrano, e appare, per causa di esse, ora in una forma e ora in un'altra: e le cose ch'entrano ed escono son sempre immagini di quelle che esistono sempre, improntate da esse in modo ineffabile e meraviglioso, che dopo indagheremo. Dunque, [d] per ora occorre concepire tre generi, quello che è generato, quello in cui è generato, e quello a cui somiglianza nasce quello che è generato. E così convien paragonare alla madre quello che riceve, al padre quello donde riceve, al figlio la natura intermedia, e considerare che, dovendo l'impronta essere d'aspetto variato di tutte le varietà, quello stesso, in cui avviene l'impressione, non altrimenti sarebbe ben

preparato che se mancasse di tutte quelle [e] forme, che è per ricevere dal di fuori. Infatti, se fosse simile ad alcuna delle cose che entrano, quando ne venisse una di natura contraria e interamente diversa, ricevendola la rappresenterebbe male, perché farebbe vedere la sua propria figura. E però è anche necessario che sia estraneo a tutte le forme quello che è per ricevere in sé tutti i generi, come per gli unguenti odorosi con arte si cerca prima di tutto di fare in modo che siano, quanto è possibile, inodori i liquidi, che devono ricevere gli odori: e quelli che prendono ad improntare figure in materia molle, non lasciano che vi sia nessuna figura visibile, e spianandola [51a] prima, la levigano quanto più possono. Dunque, anche quello che spesso deve ricevere fedelmente in ogni sua parte le immagini di tutte le sostanze che sono sempre, conviene che sia per natura estraneo a tutte le forme. Perciò la madre e il ricettacolo delle cose generate visibili e pienamente sensibili, non dobbiamo chiamarla né terra, né aria, né fuoco, né acqua, né alcuna delle cose che sono nate da queste o da cui queste sono nate; ma, dicendo ch'è una specie invisibile e informe e ricettrice di tutto, e partecipe in qualche modo oscuro dell'intelligibile, e incomprendibile, [b] non c'inganneremo. E per quanto dalle cose dette prima si può arrivare alla sua natura, così si potrebbe molto rettamente dire che ogni volta sembra fuoco la parte infocata di essa, e acqua la parte liquida, e terra e aria in quanto esprime le loro sembianze. Ma noi nel nostro discorso dobbiamo considerare la questione determinandola [c] meglio a questo modo: se v'è un fuoco di per sé, e così per tutte le cose di cui sempre diciamo che ciascuna è di per sé, o se queste cose, che anche vediamo, e le altre, che percepiamo col corpo, son le sole ad avere tale verità, e altre fuori di queste non ve ne sono punto in nessun modo, ma ogni volta diciamo vanamente che v'è una forma intelligibile di ciascuna cosa, non essendo altro codeste forme che parole. Pertanto, se noi lasciamo la presente questione senza esaminarla né giudicarla, non conviene affermare sicuramente che sta così, e neppure è da aggiungere alla lunghezza del discorso anche la lunghezza d'una digressione: [d] ma, se si trovasse con poche parole una grande separazione definita, questo sarebbe sopra tutto opportuno. Così dunque esprimo il mio parere: se l'intelligenza e la vera opinione son due generi diversi, esistono assolutamente di per sé queste specie non percepibili da noi col senso, ma solo intelligibili: se poi, come sembra ad alcuni, la vera opinione non differisce per niente dall'intelligenza, si devono invece ritenere come fermissime tutte le cose che percepiamo per [e] mezzo

del corpo. Ma si deve dire che quelli che quelli son due generi diversi, perché nati separatamente e aventi natura dissimile. Infatti l'un d'essi nasce mediante l'insegnamento, l'altro dalla persuasione: e l'uno è sempre con vera ragione, l'altro irrazionale; e l'uno immobile alla persuasione, e l'altro persuadibile; e dell'uno si deve dire che partecipa ogni uomo, dell'intelligenza gli dèi e piccol numero d'uomini. E se queste cose stanno così, si deve convenire [52a] che vi è una specie che è sempre nello stesso modo, non generata, né peritura, che non riceve in sé altra cosa da altrove, né passa mai in altra cosa, e che non è visibile, né percepibile in altro modo, ed è quella appunto che all'intelligenza fu dato di contemplare: ma v'è una seconda specie del medesimo nome e simile ad essa, sensibile, generata, agitata sempre, che nasce in qualche luogo e di là nuovamente perisce, e che si comprende mediante l'opinione accompagnata dal senso: e v'è poi una terza specie sempre esistente, quella dello spazio, la quale è immune [b] da distruzione, e dà sede a tutte le cose che hanno nascimento, e si può percepire senza il senso per mezzo d'un ragionamento bastardo, ed è appena credibile, guardando alla quale noi sogniamo e diciamo esser necessario che tutto quello che è si trovi in qualche luogo e occupi qualche spazio, e che quello, che non è né in terra né in qualche luogo del cielo, non è niente. Ma tutte queste cose, e altre sorelle di esse, anche nella natura vigile e veramente esistente, noi per questo sognare non possiamo [c] distinguerle appena svegliati e dire la verità: che cioè l'immagine, perché neppure quello stesso, per cui fu generata, le appartiene, ed essa si muove sempre come fantasma di un altro, per questo conviene che si generi in altra cosa, attaccandosi in qualche modo all'esistenza, oppure che non sia proprio niente: invece a quello che esiste realmente la ragione esattamente vera soccorre, dimostrando che finché una cosa è una cosa, e un'altra è un'altra, nessuna delle due [d] può esistere nell'altra in modo da essere insieme una cosa sola e due.

XIX. Ecco dunque in breve il mio ragionamento secondo che io penso. V'erano anche prima che esistesse il cielo tre principi distinti l'essere, lo spazio e la generazione. La nutrice della generazione, inumidita e infocata, accogliendo le forme della terra e dell'aria e ricevendo tutte le altre modificazioni che seguono a quelle, si mostrava svariaticissima [e] d'aspetto, e per esser piena di forze non somiglianti né equilibrate, non era in equilibrio in nessuna parte, ma,

oscillando inegualmente da ogni parte, era scossa dalle dette forze e a sua volta movendosi le scoteva. E le diverse parti, mosse quali in un luogo, quali in un altro, si separavano ed eran sempre trasportate, come, quando sono scosse e ventilate dai vagli e dagli arnesi per purgare [53a] il frumento, le parti dense e gravi vanno in una parte, e le rare e lievi si posano portate in altro posto: così allora quelle quattro specie, scosse dal loro ricettacolo, che si moveva esso stesso come uno strumento agitatore, separavano da sé, quanto potevano, le parti più dissimili, e costringevano sopra tutto nel medesimo luogo le più simili, e per questo, prima che da esse l'universo ordinato nascesse, occuparono chi un luogo, chi un altro. E prima tutte queste cose erano disposte senza ragione né misura: quando poi [b] dio prese a ordinare l'universo, da principio il fuoco e l'acqua e la terra e l'aria, che pure avevano qualche vestigia di sé, erano tuttavia in quello stato, come conviene che sia ogni cosa dalla quale dio è assente: e così stando allora queste cose, egli dapprima le adornò di forme e di numeri. E che dio le compose nel modo più bello e più buono che potesse, mentre prima non erano così, questo da noi sia detto d'ogni cosa per sempre. Ora dunque bisogna tentare di dichiararvi con insolito discorso l'ordinamento [c] e la generazione di ciascuna di queste specie: ma perché voi conoscete il metodo scientifico, con cui è necessario mostrare le cose che dico, mi seguirete.

XX. E prima di tutto, che fuoco e terra e acqua e aria siano corpi, è chiaro ad ognuno. Ma ogni specie di corpo ha anche profondità; e la profondità è assolutamente necessario che contenga in sé la natura del piano, e una base di superficie piana si compone di triangoli. Tutti i triangoli [d] poi derivano da due triangoli, ciascuno dei quali ha un angolo retto e due acuti: e l'uno di questi triangoli ha da ogni parte una porzione eguale d'angolo retto diviso da lati eguali, e l'altro due parti diseguali d'angolo retto diviso da lati diseguali. Quest'origine noi assegnano al fuoco e agli altri corpi, seguendo la ragione verosimile congiunta con la necessità: quanto ai principi superiori a questi, li sa dio e degli uomini quello che gli è caro. Ora bisogna dire [e] quali siano i quattro bellissimi corpi, dissimili fra loro, dei quali alcuni sono capaci, dissolvendosi, di generarsi reciprocamente. E se scopriamo, abbiamo la verità intorno all'origine della terra e del fuoco e dei corpi che secondo proporzione stanno in mezzo. Perché non accorderemo a nessuno che vi siano corpi visibili più belli di questi, che formano

ciascuno un genere a sé. Convien dunque procurare di comporre queste quattro specie di corpi insigni per bellezza, e allora diremo d'aver compreso sufficientemente la loro natura. Dei due triangoli l'isoscele ha sortito una [54a] sola forma, lo scaleno infinite. Pertanto di queste forme infinite dobbiamo scegliere la più bella, se vogliamo cominciare convenientemente. E se alcuno ce ne può dire una più bella, scelta da lui, per la composizione di questi corpi, egli vince non come nemico, ma come amico. Noi dunque dei molti triangoli, trascurando gli altri, ne poniamo uno come il più bello, quello che ripetuto forma un terzo [b] triangolo, ch'è equilatero. Dirne il perché, sarebbe troppo lungo: ma a chi contraddice a questo, e trova che non è così, è riservata come premio la nostra amicizia. Dunque i due triangoli scelti, dei quali sono stati fatti i corpi del fuoco e degli altri elementi, siano l'isoscele e quello che ha sempre il quadrato del lato maggiore triplo del quadrato del minore. Ma ora occorre definire meglio quello che prima fu detto oscuramente. Perché le quattro specie ci pareva che tutte si generassero l'una dall'altra: ma [c] questa non era concezione esatta. In verità dai triangoli che abbiamo scelto, nascono quattro specie, ma tre da quel solo, che ha i lati diseguali, e la quarta è formata essa sola dal triangolo isoscele. Non possono dunque tutte, dissolvendosi le une nelle altre, da molte piccole diventare poche grandi, e viceversa: ma quelle tre sì. Perché, essendo tutte derivate da un solo triangolo, dissolvendosi le più grandi, se ne formeranno molte piccole, che accolgono le [d] forme ad esse convenienti, e quando invece molte piccole si dividono in triangoli, facendosi un solo numero di una sola massa, possono costituire un'altra specie grande. E questo basti della reciproca trasformazione delle specie. Ora segue che noi diciamo come si è formata ciascuna specie di essi e dal concorso di quanti numeri. E si comincerà dalla prima specie, ch'è la più semplicemente costituita: elemento di essa è il triangolo che ha l'ipotenusa doppia del lato minore. Se si compongono insieme due siffatti triangoli secondo la diagonale, e questo si ripete tre volte, [e] di modo che le diagonali e i lati piccoli convergano nello stesso punto, come in un centro, nasce di sei triangoli un solo triangolo equilatero: e se quattro triangoli equilateri [55a] si compongono insieme, formano per ogni tre angoli piani un angolo solido, che viene subito dopo il più ottuso degli angoli piani. E di quattro angoli siffatti si compone la prima specie solida che può dividere l'intera sfera in parti eguali e simili. La seconda poi si forma degli stessi triangoli, riuniti insieme in otto triangoli equilateri, in

modo da fare un angolo solido di quattro angoli piani: e ottenuti sei angoli siffatti, il secondo corpo ha così il suo compimento. La terza specie è poi formata di centoventi [b] triangoli solidi congiunti insieme e di dodici angoli solidi, compresi ciascuno da cinque triangoli equilateri piani, ed ha venti triangoli equilateri per base. E l'uno dei due elementi, dopo aver generato queste figure, aveva cessato l'opera sua. Ma il triangolo isoscele generò la natura della quarta specie, componendosi insieme quattro triangoli isosceli, con gli angoli retti congiunti nel centro, in modo da formare un tetragono equilatero: sei [c] di questi tetragoni equilateri commessi insieme compirono otto angoli solidi, ciascuno dei quali deriva dalla combinazione di tre angoli piani retti. E la figura del corpo risultante divenne cubica, con una base di sei tetragoni equilateri piani. Restava una quinta combinazione, e dio se ne giovò per decorare l'universo.

XXI. Se alcuno, considerando attentamente tutte queste cose, dubitasse se convenga dire che i mondi siano di numero illimitato o limitato, potrebbe giudicare veramente che il crederli di numero illimitato sia degno di chi conosce in modo limitato quelle cose che occorre sapere senza [d] limiti: ma se convenga dire che ve n'è uno solo o che veramente ne furono generati cinque chi ponesse così la questione, potrebbe più giustamente dubitare. Pertanto la nostra opinione dice che, secondo ragione verosimile, ne fu generato uno solo, ma un altro forse per altre considerazioni la penserà diversamente. Ma questo lasciamolo andare, e le specie prodotte ora col ragionamento distribuiamole in fuoco, terra, acqua e aria. E alla terra diamo la figura cubica: perché delle quattro specie la terra è la più [e] immobile, e dei corpi il più plasmabile. Ed è sopra tutto necessario che tale sia quel corpo che ha le basi più salde. Ora dei triangoli posti da principio, è più salda naturalmente la base di quelli a lati eguali che di quelli a lati diseguali, e quanto alle figure piane, che compone ciascuna di queste specie di triangoli, il tetragono equilatero, tanto nelle parti che nel tutto, è di necessità più solidamente assiso del triangolo equilatero. Perciò conserviamo la verosimiglianza [56a], attribuendo questa forma alla terra, e poi all'acqua la forma meno mobile delle altre, al fuoco la più mobile, e all'aria l'intermedio: e così il corpo più piccolo al fuoco, il più grande all'acqua, e l'intermedio all'aria, e inoltre il più acuto al fuoco, il secondo per acutezza all'aria, e il terzo all'acqua. Ora di tutte queste

forme, quella che ha il minor numero di basi è necessariamente la più mobile [b] per natura, perché è la più tagliente e in ogni sua parte la più acuta di tutte, ed è anche la più leggera, essendo costituita del minor numero delle medesime parti, e così la seconda ha in secondo grado tutte queste qualità, e in terzo grado la terza. Sia dunque, conforme a retta e verosimile ragione, la figura solida della piramide elemento e germe del fuoco, e diciamo la seconda per generazione quella dell'aria, e la terza quella dell'acqua. E tutti questi elementi [c] bisogna concepirli così piccoli che nessuna delle singole parti di ciascuna specie possa essere veduta da noi per la sua piccolezza, ma, riunendosene molte insieme, si vedano le loro masse. E quanto poi ai rapporti dei numeri, dei movimenti e delle altre proprietà, dio, dopo aver in ogni parte compiuto queste cose con esattezza, fino a che lo permetteva la natura della necessità spontanea o persuasa, collocò dappertutto la proporzione e l'armonia.

XXII. Da tutto quello che prima abbiamo detto intorno [d] alle specie, la cosa è verosimile che starebbe così. La terra, incontrandosi col fuoco e disciolta dall'acutezza di esso, errerebbe qua e là, o sciolta nel fuoco stesso o nella massa dell'aria o dell'acqua, fino a che le sue parti incontrandosi non si riunissero di nuovo fra loro e ridivenissero terra: perché esse non potrebbero passare mai in altra specie. Ma l'acqua disgregata dal fuoco o anche dall'aria, può darsi che ricomponendosi divenga un corpo di fuoco o due d'aria. E se l'aria è in dissoluzione, dai frammenti [e] d'una sola delle sue parti possono nascere due corpi di fuoco. E viceversa, quando il fuoco chiuso nell'aria o nell'acqua o in qualche parte di terra, poco dentro molta, e trascinato dal movimento della massa, e vinto dopo resistenza, s'infrange, due corpi di fuoco si ricompongono insieme in una sola specie d'aria. E se l'aria è soverchiata e sminuzzata da due parti e mezzo d'aria si comporrà una parte intera d'acqua. Ma consideriamo di nuovo così [57a] queste cose. Quando una delle altre specie, chiusa nel fuoco, è tagliata dall'acutezza dei suoi angoli e dei suoi lati, non appena si compone nella natura di esso, cessa d'essere tagliata. Perché ciascuna specie simile e identica a se stessa non può né operare una modificazione, né patire alcunché da quello ch'è simile e identico ad essa; ma finché una specie, incontrandosi con un'altra, combatte, essa ch'è più debole con una più forte, non cessa d'essere disciolta. [b] E così quando specie più piccole, chiuse, poche di numero, dentro molte più grandi, si spezzano e si estinguono, quelle che vogliono ricomporsi

nella forma dell'elemento vincitore cessano di estinguersi, e di fuoco si fa aria, e d'aria acqua. Se poi muovono contro di quelle, e qualcuna delle altre specie scontrandosi combatte, non cessano d'essere sciolte prima che o pienamente respinte e disciolte fuggano verso la specie affine, o vinte e divenute di molte una sola e simile all'elemento vincitore rimangono ad abitare con [c] esso. E in verità, secondo queste modificazioni, le specie cambiano tutte di sede: perché le moltitudini di ciascuna specie si traggono nel luogo lor proprio per il movimento della sostanza che le contiene, e quelle che ogni volta son divenute dissimili a se stesse e simili ad altre, son portate per lo scotimento nel luogo di quelle, a cui son divenute simili. Pertanto tutti i corpi semplici e primitivi hanno origine da queste cause. Quanto poi alle specie diverse che si sono prodotte nelle loro forme, se ne deve riferire la causa alla composizione di ciascuno dei due elementi, perché essa non generò fin da principio un solo triangolo [d] che avesse la stessa grandezza, ma triangoli minori e maggiori, e tanti di numero, quante sono le specie delle forme. Perciò, mescolandosi con se stesse e fra loro, son divenute infinite di varietà: e bisogna che osservino questa varietà quelli che vogliono parlare della natura con verosimiglianza.

XXIII. Intorno al movimento e alla quiete, se non si consentirà in che modo e con che mezzi si generino, ne [e] sarà molto impedito il ragionamento che segue. Qualche cosa si è già detto di essi, e vi si aggiunga anche questo, che nell'uniformità non può mai esistere movimento. E in verità, che vi sia una cosa mossa senza un motore, o un motore senza una cosa mossa, è difficile o piuttosto impossibile. Ma, se questi mancano, non vi è movimento, e che essi siano uniformi è impossibile: bisogna dunque riferire sempre la quiete all'uniformità, e il movimento [58a] alla diversità. Cagione poi della diversità è la disuguaglianza, e l'origine della disuguaglianza noi l'abbiamo esposta: ma come avvenga che i singoli corpi, dopo essersi separati secondo le specie, non cessino di muoversi e di passare gli uni negli altri, non l'abbiamo detto. Ora dunque lo diremo. Il giro dell'universo, dopo aver comprese le specie, essendo circolare e tendendo naturalmente a concentrarsi in se stesso, costringe ogni cosa e non lascia che rimanga alcuno spazio vuoto. Perciò il fuoco principalmente [b] si è diffuso in tutte le cose, l'aria in secondo luogo, come quella ch'è seconda per tenuità, e così le altre specie. Perché quelle che risultano dalle parti

più grandi lasciano nella loro composizione il vuoto più grande, e le più piccole il più breve. Ora il movimento di condensazione spinge le piccole negl'intervalli delle grandi. Collocandosi dunque le piccole presso le grandi, e le minori separando le maggiori, e le maggiori comprimendo le minori, [c] son tutte trasportate in tutti i sensi ai loro propri luoghi. Perché, mutando la grandezza, ciascuna muta anche posizione nello spazio. Così dunque e per queste ragioni la disuguaglianza che si genera in perpetuo, produce un movimento perpetuo di queste cose, che è, e sarà continuamente.

XXIV. Dopo questo bisogna considerare che vi sono molte specie di fuoco, come la fiamma, e quello ch' esce dalla fiamma e non arde, ma porge luce agli occhi, e quello che, dopo spenta la fiamma, rimane di esso nei corpi infocati. [d] E similmente d'aria v'è una parte limpidissima, ch'è detta etere, e un'altra torbidissima, detta nebbia e caligine, e altre specie senza nome, generate dalla disuguaglianza dei triangoli. E d'acqua primieramente due specie, l'una liquida e l'altra fusibile. Pertanto la specie liquida, perché consta di particelle d'acqua piccole e diseguali, è mossa facilmente da sé e da altri, per la diversità e la natura della sua forma: invece l'altra specie, che si [e] compone di parti grandi ed eguali, è più stabile di questa e grave, come quella ch'è compatta per l'uniformità: ma, perduta l'uniformità per il fuoco che la penetra e la dissolve, partecipa vieppiù del movimento, e divenuta mobile è respinta dall'aria vicina e si distende sulla terra. E si disse 'fondersi' il dissolversi della sua massa e 'fluire' il distendersi sopra la terra, due parole che esprimono il doppio movimento. Uscendo poi nuovamente il fuoco di lì, perché non [59a] esce nel vuoto, l'aria vicina spinta da esso, spingendo a sua volta la mole liquida e ancora mobile nelle sedi del fuoco, la mescola con se stessa. Ed essa, mentre è spinta, ricuperando l'uniformità, perché è andato via il fuoco, ch'era l'artefice della diversità, riprende ad essere identica a se stessa. Ora, fu detto raffreddamento il dipartirsi del fuoco, e congelamento la condensazione che segue al suo allontanarsi. Ora, di tutte queste, che abbiamo chiamate acque [b] fusibili, quella ch'è formata delle parti più tenui e più eguali, ed è perciò la più densa, specie uniforme, che riveste il colore lucente e giallo, e ricchezza preziosissima, è l'oro che s'indurisce, filtrato attraverso la pietra: e il nodo dell'oro, divenuto durissimo e di color nero per la sua densità, fu detto adamante. Quello poi che per la composizione, delle parti s'accosta all'oro, ma ha più

d'una specie, e quanto a densità è più denso dell'oro, e contiene una [c] particella piccola e tenue di terra, in modo da essere più duro dell'oro, ma per avere dentro di sé grandi intervalli è più leggero, questo genere d'acque lucenti e condensate, quand'è compatto, forma il rame. E la parte di terra mescolata con esso, quando i due corpi invecchiati si separano di nuovo tra loro, divenuta manifesta di per sé, si dice ruggine. Gli altri fenomeni simili non è difficile spiegarli ancora, seguendo la norma della verosimiglianza: e se alcuno, per desiderio di riposo, lasciando i discorsi intorno alle cose, che sono sempre, ed esaminando le ragioni verosimili [d] delle cose generate, prende un piacere senza rimorsi, si potrebbe procacciare nella vita un passatempo moderato e ragionevole. E ad esso anche ora indulgendo, seguitiamo ad esporre intorno a queste stesse cose le opinioni probabili a questo modo. L'acqua mista a fuoco, quella tenue e liquida, che si dice liquida per il movimento e il cammino, onde precipita sulla terra, e anche molle, perché le sue basi cedono, per essere meno stabili di quelle della terra, quest'acqua, quando, separata dal fuoco e dall'acqua, [e] si trova sola, diventa più uniforme, si contrae in sé per l'uscita di questi due corpi, e così si condensa: e quella che soffre sommamente queste modificazioni al disopra della terra, si dice grandine, e quella che sulla terra, ghiaccio, e quella che le soffre meno e si condensa a metà, questa, se è al disopra della terra, si dice neve, e se si condensa sulla terra e si forma di rugiada, si dice [60a] brina. La più parte delle specie d'acqua, mescolate insieme e filtrate attraverso le piante della terra, in complesso hanno il nome di succhi; però, divenute tutte diseguali per le mescolanze, formarono molte altre specie senza nome, ma quattro, di natura ignea e specialmente cospicue, ricevertero nome. Quella che riscalda l'anima insieme col corpo si chiamò vino; quella ch'è liscia e divide il fuoco visuale, e per questo è splendida a vedere e si mostra lucida e nitida, fu la specie oleosa, cioè la pece e l'olio di ricino e [b] l'olio stesso e tutti gli altri succhi della medesima natura; quella che dilata, per quanto consente la loro natura, gli organi della bocca e con questa sua virtù produce dolcezza, si chiamò comunemente miele; e quella che ardendo dissolve la carne, specie spumosa, distinta da tutti gli altri umori, fu detta *opium*.

XXV. Quanto alle specie della terra, quella che è filtrata attraverso l'acqua, diviene a questo modo corpo petroso: l'acqua mescolata con

essa, quando nella mescolanza è divisa in particelle, si trasforma in aria, e divenuta [c] aria, s'innalza al suo proprio luogo. Ma nessun vuoto v'era intorno: dunque preme l'aria vicina. E questa, in quanto è pesante, essendo premuta e diffusa intorno alla massa della terra, la costringe fortemente e la comprime nelle sedi dond'era salita l'aria novella. Compresa poi dall'aria, la terra insieme con l'acqua, dalla quale è indissolubile, si fa pietra; più bella quella lucida, che risulta di parti eguali e uniformi, più brutta la contraria. E quella che dalla rapidità del fuoco sia stata privata d'ogni umidità [d] e si condensi in un corpo più secco della pietra, diventa quella specie che noi chiamiamo ceramica. Ma talora accade che, rimastale umidità, la terra, fusa per il fuoco, quando si raffredda, diventa una pietra, di color nero. E se a questo stesso modo nella sua mescolanza è privata di molt'acqua, e consta di parti più sottili di terra, ed è salata, si forma un corpo semisolido e nuovamente solubile dall'acqua: cioè da una parte il nitro, che serve a pulire dall'olio e dalla terra, e dall'altra il corpo dei sali, che si combina [e] bene negli alimenti per il senso della bocca ed è caro agli dèi, come dice la legge. Quanto ai corpi composti di terra e d'acqua, non solubili dall'acqua, ma dal fuoco, essi per questa ragione si sono congregati così. Né il fuoco, né l'aria liquefanno una massa di terra: perché, essendo le loro parti naturalmente più piccole degl'intervalli della sua composizione, passano senza violenza per questi pori abbastanza larghi, e la lasciano senza scioglierla, né fonderla: ma le parti dell'acqua, perché sono naturalmente più grandi, vi fanno violento passaggio e sciogliendola la fondono. [61a] Pertanto la terra, se non è compatta, l'acqua sola la scioglie così con la violenza: ma quella compatta niente la scioglie, fuorché il fuoco, perché a nessuna cosa, fuorché al fuoco, è lasciato di entrarvi. E quando l'acqua è condensata con molta forza, solo il fuoco la dissolve; quando più debolmente, la dissolvono tutti e due, il fuoco e l'aria, questa introducendosi negl'intervalli, quello anche nei triangoli. L'aria poi, se è condensata con forza, niente la discioglie, salvo che dividendo i suoi elementi; ma, se la condensazione non è forte, la fonde solo il fuoco. Così dunque nei corpi composti di terra e d'acqua, fino a che [b] l'acqua vi occupi gl'intervalli della terra compressi a forza, le parti d'acqua, che arrivano dal di fuori, non trovano adito e scorrono intorno all'intera massa senza poterla fondere: ma le parti del fuoco, entrando negl'intervalli dell'acqua, operano sull'aria, come l'acqua sulla terra, e sono la sola causa che il corpo comune liquefatto scorra. Ora avviene che di questi corpi alcuni abbiano meno acqua che

terra, e sono tutte le specie di vetri e tutte le pietre, che si dicono fusibili: altri invece hanno più acqua, e sono tutti i corpi condensati in forma di cera e quelli atti a [c] profumare.

XXVI. E così le specie svariate per figure, e mescolanze e reciproche trasformazioni sono state press'a poco spiegate: ora si deve cercare di chiarire donde nascono le impressioni da loro prodotte. E anzitutto bisogna che le specie, di cui si parla, abbiano sempre la proprietà di essere sentite. Noi non abbiamo ancora ragionato della generazione della carne e di quello che si riferisce alla carne, né della parte mortale dell'anima. Ma non si può parlare bene di queste cose senza le impressioni sensibili, [d] né di queste, senza quelle: e parlarne insieme forse non è possibile. Così bisogna prima trattare uno dei due argomenti, e dopo torneremo a quello lasciato per ultimo. E per parlare delle impressioni subito dopo che delle specie, cominciamo da quelle che concernono il corpo e l'anima. Pertanto prima di tutto vediamo perché il fuoco lo diciamo caldo, così considerando la questione, cioè esaminando la [e] separazione e l'incisione fatta da esso nel nostro corpo. Infatti che la sua impressione sia qualcosa di acuto, quasi tutti lo sentiamo. E bisogna mettere in conto la sottigliezza degli spigoli e l'acutezza degli angoli e la piccolezza delle particelle e la celerità del movimento, per le quali cagioni [62a] essendo esso veemente e tagliente, taglia sempre acutamente quello che incontra, e anche ricordare la generazione della forma, che proprio essa e non altra è la natura che divide e sminuzza in piccole parti i nostri corpi e produce verosimilmente quell'impressione, che chiamiamo caldo, e il suo nome. L'impressione contraria a questa è chiara, e tuttavia non deve mancare di spiegazione. I liquidi intorno al nostro corpo, composti di parti più grandi, entrandovi dentro, cacciano via quelli di parti più piccole, ma, non [b] potendo occupare le loro sedi, comprimono il nostro umore, e da disforme e mosso rendendolo immobile per l'uniformità e la compressione lo coagulano: ora quello che è così costretto contro natura, è naturale che combatta, respingendo se stesso in senso contrario. E a questo combattimento e scotimento è stato posto il nome di tremore e di brivido, ed ebbe nome di freddo tutta questa impressione e la cagione che la produce. Duro poi si chiamò quel corpo a cui la nostra carne cede, e molle quello che cede alla carne; e similmente, paragonando i corpi fra loro. Ora cede quello che poggia su piccola base, ma quello che [c] consta

di basi quadrangolari, poggiando solidamente, è la specie più salda e quella che, acquistando la più grande densità, diviene la più resistente. Il grave e il leggero, se si esaminano in rapporto con quello che si chiama basso e alto, si potrebbero spiegare in modo chiarissimo. E in verità che vi siano naturalmente due luoghi opposti che dividano in due l'universo, l'uno in basso, a cui si traggono tutte le cose che hanno una massa corporea, e l'altro in alto, a cui tutto ascende contro sua voglia, questo non è affatto giusto [d] di crederlo. Perché, essendo tutto il cielo di forma sferica, tutte le parti che, distando egualmente dal centro, sono le estreme, di necessità sono tutte estreme ad un modo, e il centro, distando nella stessa misura dalle parti estreme, si deve credere che sia egualmente opposto a tutte. E se il mondo è fatto così, quale delle dette parti alcuno potrebbe chiamare alta o bassa, senza sembrare giustamente d'averla chiamata con un nome che non le conviene affatto? Perché il luogo ch'è nel centro di esso non si può dire giustamente né che sia il basso, né l'alto, ma proprio il centro: e la circonferenza non è il centro, né ha alcuna parte che sia col [e] centro in altro rapporto che la parte opposta. Ora, se il mondo è disposto dovunque nello stesso modo, come si potrebbe credere di dir bene, ponendogli nomi contrari? [63a] Infatti, se nel centro dell'universo vi fosse un corpo solido in equilibrio, esso non inclinerebbe verso alcuno degli estremi per la loro perpetua uniformità: ma se uno camminasse intorno ad esso in giro, spesso fermandosi in punti fra loro opposti, chiamerebbe successivamente bassa e alta la medesima parte di quello. E però, essendo sferico l'universo, come ora si è detto, non è da savio affermare ch'esso abbia un luogo inferiore e uno superiore. Ma donde vengano questi nomi e in quali casi noi siamo soliti adoperarli, [b] dividendo così con essi anche il cielo intero, su questo dobbiamo accordarci dopo aver posto i seguenti principi. Se alcuno salisse in quel luogo dell'universo, dove la natura del fuoco ha sortito specialmente la sua sede e anche si trova raccolta la più gran massa di esso, verso la quale si muove ogni altro fuoco, e avesse la forza di prendere delle parti di fuoco, e ponendole sulle bilance le pesasse, e poi sollevasse il giogo e traesse il fuoco verso l'aria, che gli è dissimile, è chiaro che una parte minore di fuoco cederebbe alla violenza più facilmente che una maggiore. [c] Perché, quando due corpi sono sollevati insieme in alto da una stessa forza, è necessario che il minore ceda di più, e il maggiore di meno, alla forza operante, e del molto si dica che è grave e si porta in basso, e del poco, che è leggero e si porta in alto. Ma si deve osservare che questo

stesso lo facciamo in questo nostro luogo. Infatti noi che stiamo sulla terra, separando da essa sostanze terrestri e talora parti stesse della terra, le lanciamo nell'aria [d] dissimile con forza e contro natura, perché le une, come le altre, tendono ad unirsi all'elemento nativo: ora la parte minore più facilmente della maggiore cede alla violenza, penetrando prima nell'elemento dissimile: e però quella noi la diciamo leggera, e il luogo, verso dove la costringiamo, alto; e nel caso contrario a questo li diciamo grave e basso. E' dunque necessario che queste cose siano fra loro in rapporti differenti, perché le masse degli elementi occupano luoghi diversi e fra loro contrari. Infatti quello che in un luogo è leggero si troverà che diviene e che è contrario, obliquo e totalmente diverso da quello che è leggero nel luogo opposto, e similmente, il grave rispetto [e] al grave, e l'inferiore rispetto all'inferiore, e il superiore rispetto al superiore. E solo questo si deve stabilire nel riguardo di tutti i corpi, che la direzione che ha ciascuno verso il proprio affine fa chiamare grave il corpo che si muove, e basso il luogo verso il quale siffatto corpo si muove, e in modo contrario quelli disposti in modo contrario. E queste sono le cagioni di questi fenomeni. In quanto all'impressione del liscio e dell'aspro, ognuno, solo che guardasse i corpi, ne potrebbe anche dire la cagione ad un altro; perché durezza congiunta con disformità [64a] produce l'una; uniformità con densità, l'altra.

XXVII. Rimane a spiegare quello ch'è più importante nelle affezioni comuni a tutto il corpo, cioè la causa del piacere e del dolore in quelle che abbiamo esposte e in tutte le altre che, producendo sensazioni per le parti del corpo, hanno in sé come compagni dolori e piaceri. Così dunque cerchiamo di spiegare le cagioni d'ogni affezione sensibile e insensibile, ricordando la distinzione che [b] sopra abbiamo fatto della natura che si muove facilmente e di quella che no: perché così bisogna investigare tutte le cose che abbiamo in animo di raggiungere. Quello che di sua natura si muove facilmente, quando gli capiti un'affezione anche leggera, le sue particelle la trasmettono in giro le une alle altre, operando il medesimo, finché, giunte all'intelligenza, le annunziano la forza dell'agente. Ma quello di natura contraria, essendo stabile e non procedendo in giro, patisce soltanto, ma non muove nessuna [c] delle cose vicine, sicché le parti non si comunicano fra loro la prima impressione ricevuta, e questa resta immobile in esse per tutto l'animale e rende insensibile il paziente. E questo avviene per le ossa e

per i capelli e per tutte le altre particelle nella più gran parte terrestri, che abbiamo in noi; invece quello detto prima si nota specialmente nella vista e nell'udito, perché in essi v'è grandissima potenza di fuoco e d'aria. Quanto poi al piacere e al dolore, [d] è da pensare così. L'impressione contro natura è violenta, quella che ci coglie tutta d'un tratto, è dolorosa, ma quella che tutta d'un tratto ritorna allo stato naturale è piacevole. Quella poi che si produce lentamente e a poco a poco non è sensibile, e il contrario avviene delle impressioni contrarie. Ma quando un'impressione si produce con facilità, essa è sensibile al massimo grado, e non è accompagnata da dolore o da piacere: tali sono le impressioni che si riferiscono al fuoco visuale, che, come si è detto sopra, forma durante il giorno un corpo strettamente unito col nostro. Perciò né tagli, né bruciature, né alcun'altra [e] affezione gli apportano dolore, né gli dà piacere il ritornare nello stato primiero, ma esso prova sensazioni grandissime e chiarissime, secondo le impressioni che riceve e gli oggetti che uscendo incontra: perché non c'è punto violenza sia nella sua dilatazione sia nella contrazione. Invece i corpi composti di parti maggiori, cedendo a stento all'agente e trasmettendo i movimenti all'animale intero, hanno [65a] piaceri e dolori, e cioè dolori, quando sono alterati, e piaceri, quando sono restituiti nello stato primiero. Ma quelli che subiscono a poco a poco le loro perdite ed evacuazioni e che ricevono bruscamente e in gran copia i riempimenti, essendo insensibili all'evacuazione e sensibili al riempimento, non cagionano dolori alla parte mortale dell'anima, ma grandissimi piaceri: e questo è manifesto nei [b] buoni odori. Quelli che si alterano subitamente e ritornano a poco a poco e con pena nel loro stato primiero, producono ogni effetto al contrario dei precedenti: e questo è palese che avviene nelle bruciature e nei tagli del corpo.

XXVIII. E così delle impressioni comuni a tutto il corpo e dei nomi, che si assegnano alle loro cagioni, si è detto abbastanza. Si deve ora cercare di esporre, per quanto possiamo, le impressioni che avvengono nelle singole parti [c] del nostro corpo e le cagioni che le producono. E prima di tutto quelle che, parlando precedentemente dei succhi, abbiamo tralasciato, vale a dire le impressioni che sono proprie della lingua, bisogna dichiararle per quanto è possibile. Sembra che anche queste impressioni, come la più parte delle altre, avvengano per certe contrazioni e dilatazioni e che inoltre dipendano più delle altre dall'asprezza e dalla levigatezza. Perché, quando particelle di terra

entrando nelle venuzze, che come messaggere della lingua si [d] distendono fino al cuore, incontrano le parti umide e molli della carne e liquefacendosi costringono le venuzze e le disseccano, allora, se sono più ruvide, sembrano acerbe, e se meno ruvide, aspre. E quelle di esse che sono detersive e lavano tutta la superficie della lingua, se fanno questo oltre il conveniente e intaccano la lingua in modo da fondere una parte della sua sostanza, come opera il nitro, allora tutte [e] si chiamano amare: ma quelle che hanno in minor grado proprietà del nitro e sono moderatamente detersive, ci sembrano salate senz'acerba amarezza e più gradite a noi. Quelle poi che, messe a parte del calore della bocca e rammollite, s'infiammano e bruciano a lor volta quello che le ha riscaldate, e si sollevano per la loro leggerezza verso i sensi della testa, e tagliano tutto quello che incontrano, tutte queste [66a] così fatte per queste proprietà si chiamano piccanti. Ma talora queste parti sono attenuate dalla putrefazione, e penetrano in quelle vene strette, e vi trovano parti di terra e d'aria in tal proporzione che le agitano e le mescolano fra loro: e così mescolate tutte queste parti s'incontrano e penetrano le une nelle altre in modo da formare altre cavità [b] che si distendono intorno a quelle che entrano nelle vene. Allora si distende intorno all'aria un'umidità concava, ora terrosa e ora pura, e si formano vasi liquidi d'aria, gocce d'acqua cave e rotonde, e le une, diafane e circondate dall'umidità pura, si chiamano col nome di bolle, e le altre, circondate dalla terrosa, che è agitata insieme e sollevata, si designano col vocabolo di fervore e di fermento. Ora, quello ch'è causa di queste impressioni si dice acido. L'affezione contraria a tutte quelle finora ricordate procede da cagione contraria, quando la composizione delle parti che [c] entrano, sciolte nell'umidità, conviene alla natura della lingua, e spalmando leviga le asperità, e rilassa le parti contratte contro natura, e costringe quelle diffuse, e così per quanto è possibile ristabilisce tutto nello stato naturale: e ogni simile rimedio delle impressioni violente, piacevole e gradito ad ognuno, si chiama dolce.

[d] XXIX. E queste cose stanno così. In quanto poi all'azione delle narici non vi sono specie. Perché tutto quello degli odori è un genere imperfetto, e nessun elemento è così proporzionato da avere un odore, ma per questo riguardo le nostre vene sono troppo strette per gli elementi della terra e dell'acqua, e troppo larghe per quelle del fuoco e dell'aria: e però di nessuno di questi corpi nessuno sentì mai odore,

ma sempre nascono gli odori, quando qualche cosa si bagna o s'imputridisce o si liquefà o svapora. Perché, [e] mutandosi l'acqua in aria e l'aria in acqua, gli odori si formano in questo passaggio degli elementi, e son tutti fumo o nebbia: e di essi quello che da aria passa in acqua è nebbia, e quello che da acqua in aria, fumo; sicché tutti gli odori sono più tenui dell'acqua e più grossi dell'aria. E questo si vede quando alcuno, essendovi un impedimento nella sua respirazione, trae con forza dentro di sé l'aria, perché allora nessun odore si filtra insieme con l'aria, [67a] ma questa segue sola, privata d'ogni odore. Per questo dunque le varietà di essi sono anonime, e non sono costituite né di molti né di semplici generi, ma si chiamano in due modi, che soli vi si possono discernere, il piacevole e il molesto, l'uno che irrita e violenta tutta la cavità che sta fra il cocuzzolo e l'ombelico, e l'altro che la molce e gratamente la rimette nel suo stato naturale. Esaminando un [b] terzo organo nostro di sensazioni, quello dell'udito, si deve dire per quali cause avvengano le sue affezioni. Diciamo dunque in breve che il suono è l'urto trasmesso attraverso le orecchie, mediante l'aria, il cervello e il sangue, fino all'anima, e che il movimento da esso prodotto, che comincia dalla testa e finisce alla sede del fegato, è l'udito: e il movimento veloce è suono acuto, e quello più tardo, più grave, e quello uniforme, eguale e dolce, e il contrario, [c] aspro, e il molto, grande, e il contrario, piccolo. Di quello poi che si riferisce ai loro accordi, è necessario parlarne nel séguito della discussione.

XXX. Ci rimane ancora una quarto genere di sensazioni, che occorre distinguere, perché contiene in sé molte varietà, che complessivamente abbiamo chiamato colori: e questi sono fiamma che esce dai singoli corpi ed ha particelle così proporzionate al fuoco visuale da produrre la sensazione: [d] e del fuoco visuale abbiamo precedentemente spiegato in poche parole le cause che lo producono. Ma ora potrebbe essere molto opportuno di svolgere a questo modo l'opinione che sembra più probabile intorno ai colori: le particelle, che si staccano dai corpi e incontrano il fuoco visuale, sono alcune più piccole, altre più grandi, altre infine eguali alle parti di questo fuoco visuale: ora le eguali non generano sensazione e sono dette diafane, ma le maggiori e le minori, quelle che contraggono e queste che dilatano il fuoco visuale, esercitano la stessa azione che sulla carne le sostanze calde e le fredde, e sulla lingua le acerbe e tutte [e] quelle

atte a riscaldare, che abbiamo dette piccanti: e le bianche e le nere producono le stesse impressioni di queste cose in un altro genere e per queste cagioni ci sembrano differenti. Così pertanto bisogna chiamarli: bianco, quello che dilata il fuoco visuale, e nero il suo contrario. Quando poi un impeto più rapido affluisce da un fuoco di genere diverso e dilata il fuoco visuale fino agli occhi e dividendo a forza i passaggi degli occhi e disciogliendoli [68a] ne versa fuori quella mescolanza di fuoco e d'acqua, che chiamiamo lacrime, ed è fuoco quest'impeto e si avvanza di contro; quando di questi fuochi l'uno balza fuori come da folgore e l'altro entra dentro e si spegne nell'umidità dell'occhio, e colori di ogni specie nascono in questa confusione, noi quest'affezione la chiamiamo bagliore, e a quello che la produce diamo il nome di splendente e di fulgido. Ma vi [b] è un genere di fuoco intermedio fra questi, che arriva fino all'umore degli occhi e si mescola con esso, ma non è fulgido, e al raggio di questo fuoco che si mescola attraverso l'umidità e presenta un colore sanguigno, noi diamo il nome rosso. Lo splendente mescolato col rosso e col bianco è il giallo: ma dirne le proporzioni, se anche si sapessero, non sarebbe da savio, perché non se ne potrebbe indicare neppure a un dipresso né la ragione necessaria né quella verosimile. Il rosso misto al nero e al bianco è il purpureo, ma [c] diviene il fosco quando a questi mescolati e bruciati si mescola più di nero. Il rosso acceso nasce dalla mescolanza di giallo e di bruno, il bruno da quella di bianco e di nero, il pallido dal bianco mescolato col giallo. Il bianco unendosi con lo splendente e cadendo nel nero carico produce il colore turchino, e dal turchino mescolato col bianco nasce il celeste, e dal rosso acceso mescolato col nero, il verde. Quanto agli altri colori, dalle cose dette è abbastanza [d] manifesto a quali mescolanze si potrebbero assimilare per mantenere la verosimiglianza del nostro discorso. Ma se alcuno attendesse a fare esperienza di queste cose, considerandole nel fatto, disconoscerebbe la diversità fra la natura umana e la divina, cioè che dio sa e può a sufficienza combinare molte cose in una e sciogliere una cosa in molte, ma nessuno degli uomini ora vale a fare né l'una cosa né l'altra, né mai varrà nell'avvenire. Tutti questi [e] elementi, così fatti di necessità, l'artefice dell'opera più bella e più buona li prese fra le cose che nascevano, quando generò il dio che basta a sé e che è perfettissimo, giovandosi di essi come di cause ausiliarie per tutto questo, ma operando egli stesso il bene in tutte le cose che nascevano. E però bisogna distinguere due specie di cause, l'una necessaria [69a] e l'altra divina, e la divina cercarla in tutte le cose

per conseguire una vita felice, quanto comporta la nostra natura, e la necessaria a cagione della divina, considerando che senza quella non si può da sola comprender questa, alla quale noi ci applichiamo, e nemmeno possederla o in altro modo parteciparne.

XXXI. E ora che, come legname dinanzi a legnaioli, stanno dinanzi a noi le due specie di cause, che sono il materiale, onde bisogna comporre il rimanente discorso, torniamo di nuovo brevemente da capo, riportiamoci [b] presto a quel punto, donde siamo arrivati qui, e cerchiamo di dare al ragionamento la fine e la conclusione adattata a quanto precede. Come dunque anche da principio fu detto, essendo queste cose in disordine, dio mise in ciascuna, e con se stessa e con le altre, una giusta proporzione in tal grado e maniera ch'esse potessero essere simmetriche e proporzionate. Perché allora niente era disposto a questo modo se non per caso, né v'era cosa che meritasse d'essere chiamata con i nomi che hanno ora le cose come fuoco e acqua o altro che sia ma dio primieramente ordinò [c] tutte queste cose, e di poi da esse compose quest'universo, animale unico, che ha in sé tutti gli animali mortali e immortali. E di quelli divini egli stesso fu l'artefice, ma la generazione dei mortali la diè a compiere alle sue creature. E queste lo imitarono, e ricevuto il principio immortale dell'anima, avvolsero di poi intorno ad essa un corpo mortale, e tutto questo corpo glielo diedero come un carro, e ancora vi costituirono un'altra specie di anima, quella mortale, che ha in sé passioni gravi e irresistibili: [d] anzitutto il piacere, massima esca del male, e poi i dolori, che fugano i beni, e inoltre l'audacia e il timore, stolti consiglieri, e la collera, che mal si placa, e la speranza, che si lascia ingannare: e mescolando secondo le leggi della necessità tutte queste cose con la sensazione irrazionale e con l'amore, che tutto tenta, composero la specie mortale. E per questo, temendo di contaminare il divino più di quanto fosse assoluta necessità, in disparte da esso collocarono il mortale in altra sede del corpo, e costituirono come un [e] istmo e un limite fra la testa e il petto, ponendovi in mezzo il collo, affinché fossero separati. Adunque nel petto e nel così detto torace legarono la specie mortale dell'anima. E poiché una parte di essa era di natura migliore e l'altra peggiore, divisero in due la cavità del torace, quasi [70a] separassero l'abitazione delle donne da quella degli uomini, e vi posero in mezzo come chiusura il diaframma. E quella parte dell'anima, che partecipa del valore e dell'ira e che è

bellicosa, la collocarono più vicino alla testa, fra il diaframma e il collo, affinché, subordinata alla ragione, d'accordo con essa comprimesse con la forza gli appetiti, se mai non volessero in nessun modo obbedire volentieri [b] al comando e alle parole dell'acropoli. Il cuore poi, nodo delle vene e sorgente del sangue circolante con impeto per tutte le membra, lo stabilirono nel posto di guardia, affinché, quando la forza dell'ira ribollisse, avvertita dalla ragione che qualche opera ingiusta si compie dal di fuori rispetto alle membra o anche per gli appetiti di dentro, subito mediante tutti i canali tutte le parti sensibili del corpo, sentendo le ammonizioni e le minacce, divenissero docili e le seguissero pienamente e così lasciassero dominare [c] la parte migliore di tutte. Ma al batter del cuore nell'attesa dei pericoli e al concitarsi dell'ira, conoscendo essi che tutta questa gonfiezza degli adirati doveva avvenire per il fuoco, prepararono il soccorso e piantarono dentro il petto la figura del polmone, che in primo luogo è molle ed esangue, e poi è perforata di pori come una spugna, affinché ricevendo il fiato e la bevanda rinfrescasse il cuore e gli procurasse respiro e sollievo in quell'ardore. [d] E però scavarono nel polmone i canali della trachea e posero quello intorno al cuore, come un cuscino, affinché il cuore, quando l'ira vi culminasse, balzando sopra cosa cedevole e rinfrescandosi, potesse con meno fatica insieme con l'ira obbedire meglio alla ragione.

XXXII. Quanto alla parte dell'anima, che appetisce i cibi e le bevande e quello ch'è necessario per la natura del corpo, gli dèi la collocarono nella regione intermedia fra il diaframma [e] e il confine dell'ombelico, avendo, costruito in tutto questo luogo come una greppia per il nutrimento del corpo. E la legarono colà come una bestia selvaggia, ma che occorreva nutrire, perché era collegata con noi, se pure la razza mortale doveva esistere. Affinché dunque essa, pascendosi sempre alla greppia e abitando quant'è possibile lontano dall'anima deliberante, provocasse, il meno che si potesse, tumulto e clamore, e lasciasse che la parte migliore prendesse tranquillamente consiglio di ciò che [71a] giova a tutte le parti in comune, per questo le assegnarono tale sede. E sapendo ch'essa non comprenderebbe mai la ragione e che, se anche avesse qualche sensazione non sarebbe consentaneo alla sua natura di cercarne le cagioni, e che di notte e di giorno si lascerebbe sedurre sempre da simulacri e da fantasmi, gli dèi

per provvedere [b] a questo composero la figura del fegato e la collocarono nella sua dimora. E lo fecero denso e liscio e lucido e dolce e fornito d'amarezza, affinché la forza dei pensieri, ch' esce dalla mente, vi si potesse riflettere come in uno specchio che riceve le figure e fa vedere le immagini. E così quella forza atterrisce il fegato, quando, adoperando la parte congenita dell'amarezza e con impeto aspro e minaccioso mescolandola subitamente per tutto l'organo, vi dimostra i colori della bile, e costringendolo lo rende tutto rugoso e ruvido, e parte piegando e contraendo il [c] lobo e i serbatoi e le porte, e parte ostruendoli e chiudendoli, produce dolori e nausee. Ma quando un'ispirazione mite della mente vi dipinge immagini contrarie e lascia in riposo la parte amara, evitando di muovere e di toccare la parte contraria a sé, e adopera verso il fegato la [d] dolcezza connaturata in esso, e 'riduce tutte le sue parti diritte e lisce e libere, allora rende ilare e gioiosa la parte dell'anima che abita presso il fegato e le dà nella notte uno stato di tranquillità e durante il sonno la divinazione, perché non partecipa di ragione e di saggezza. Infatti quelli che ci formarono si ricordavano del comando del padre, quando comandò di fare il genere mortale quanto migliore [e] fosse possibile, e però correggendo anche la parte inferiore di noi, affinché toccasse in qualche modo la verità, stabilirono in essa la divinazione. E vi è un segno sufficiente che dio ha dato la divinazione alla stoltezza umana: perché nessuno che sia nel possesso della ragione raggiunge una divinazione ispirata e verace, ma o quando nel sonno è impedita la facoltà dell'intelletto o quando ha perduto la ragione per malattia o per qualche furore divino. Ma è dell'uomo assennato il ricordare e considerare le cose dette in sogno o nella veglia dalla natura divinatrice e ispirata, e il discernere col ragionamento tutte le immagini vedute, [72a] ricercando come e a chi annunzino un male o un bene futuro o passato o presente: perché chi è preso da furore e rimane ancora in questo stato non è in grado di giudicare le sue visioni e le sue parole; ma bene e da un pezzo si dice che fare e conoscere le cose sue e se stesso è proprio solo del savio. E perciò anche è legge di porre gl'interpreti [b] come giudici delle divinazioni ispirate: e alcuni li chiamano profeti, ignorando del tutto ch'essi sono interpreti delle parole e delle visioni enimmatiche, ma non profeti, e tuttavia potrebbero molto giustamente essere chiamati interpreti delle cose vaticinate. Adunque la natura del fegato per questo è stata fatta così, e posta nel luogo che abbiamo detto, cioè per servire alla divinazione. E tale organo nel corpo vivente ha i segni più chiari, ma

quando è privato della vita diventa cieco e presenta divinazioni troppo oscure per poter indicare alcunché di certo. Il [c] viscere a lui vicino fu formato e collocato a sinistra in grazia del fegato per mantenerlo sempre lucido e puro, come una spugna preparata e messa sempre pronta presso a uno specchio. Perciò anche quando per le malattie del corpo si formino impurità intorno al fegato, la natura porosa della milza, in quanto ch'è composta di tessuto cavo ed esangue, le purga ed accoglie tutte in sé: e così riempiendosi [d] di lordure ingrossa e suppure, e di nuovo, quando il corpo sia stato purgato, diminuisce e torna nel suo stato primiero.

XXXIII. Il nostro ragionamento intorno all'anima, su quanto essa abbia di mortale e quanto di divino, e come e con quali altre e perché queste due parti siano separate fra loro, solo allora, come si è detto, potremmo sostenere che è vero, quando dio consentisse con noi: ma che abbiamo dette cose verosimili, si può osare di affermarlo [e] così adesso come dopo più lunga riflessione, e noi l'affermiamo. Pertanto nello stesso modo è da indagare quello che tien dietro a questo: e cioè come sia stato fatto il resto del corpo. Ora sembra più verosimile di tutto, che sia stato formato secondo il seguente ragionamento. La nostra intemperanza futura di bevande e di cibi la conoscevano bene quelli che composero il nostro genere, e che noi per la gola avremmo superato di molto i limiti della convenienza e della necessità. Affinché dunque non avvenisse per malattie una rapida distruzione, e il genere mortale non perisse [73a] subito ancora imperfetto, gli dèi, prevedendo questo, posero come ricettacolo del superfluo della bevanda e del cibo quello che si chiama il basso ventre. E avvolsero in giro gl'intestini, perché il rapido passaggio del nutrimento non costringesse il corpo a richiedere presto altro nutrimento, e generando insaziabile voracità non rendesse tutta la nostra specie aliena dalla filosofia e dalle muse, e disobbediente alla parte che in noi è più divina. Quanto poi alle [b] ossa e alle carni e a tutte le somiglianti nature, la cosa andò così: esse ebbero tutte come principio la generazione del midollo. Perché i legami della vita, onde l'anima è collegata col corpo, congiungendosi insieme nel midollo, formavano salde radici alla specie mortale: ma il midollo stesso fu generato da altri elementi. Infatti dio scelse dei triangoli quelli primitivi, ch'erano regolari e lisci e specialmente capaci di produrre con precisione fuoco, acqua, aria e terra, e separò ciascuno di essi dalla specie rispettiva, [c]

e li mescolò insieme secondo la dovuta proporzione, e preparando così il seme comune per tutto il genere mortale, fece di essi il midollo. E dopo di questo piantò e legò nel midollo la specie dell'anima, e subito nella prima distribuzione divise il midollo stesso in tante e tali figure, quante e quali ne doveva avere ciascuna specie dell'anima. Una parte, come un campo, doveva accogliere in sé il seme [d] divino, e questa parte del midollo la plasmò tutta rotonda e le diè il nome di cervello (*enképhalon*), perché, compiuto ciascun animale, il vaso che la conterrebbe sarebbe stato la testa (*kephalé*). Ma quel midollo che doveva contenere la parte rimanente e mortale dell'anima, lo distinse in forme rotonde e allungate, e tutte queste le chiamò col nome di midollo, e da esse, come da ancore, gettando i legami di tutta l'anima, compì intorno ad esse tutto il corpo nostro, dopo averle rivestite interamente di un involucro osseo. [e] E le ossa le compose così. Vagliata della terra pura e liscia, l'impastò e inumidì col midollo, e dopo ciò la pose nel fuoco, e poi l'immerse nell'acqua, e di nuovo nel fuoco, e un'altra volta nell'acqua, e così trasportandola spesso nell'uno e nell'altra, la rese insolubile in entrambi. E dio, servendosi di questa materia, ne arrotondò intorno al cervello una sfera ossea, e in questa lasciò un'angusta [74a] uscita: e intorno al midollo cervicale e dorsale plasmò della stessa materia le vertebre e le dispose l'una sotto l'altra come cardini, cominciando dalla testa per tutto il tronco. E così conservò tutto lo sperma, rinchiudendolo in un recinto petroso, che munì di articolazioni, e adoperò come intermediaria fra queste la potenza dell'altro per ottenere [b] il movimento e la flessione. Ma pensando che le ossa sono di lor natura troppo secche e troppo rigide e che riscaldandosi e di nuovo raffreddandosi si carierebbero e corromperebbero presto lo sperma che contengono, per questo congegnò i nervi e la carne: i nervi, perché, legando insieme tutte le membra, col loro tendersi e rilassarsi intorno alle vertebre procurassero al corpo la facoltà di curvarsi e di distendersi, e la carne, perché fosse schermo contro i calori e riparo dai freddi e anche dalle cadute, [c] come veste imbottita di lana: infatti cede mollemente e dolcemente ai corpi e ha dentro di sé un liquido caldo, che d'estate traspirando e irrorandola al di fuori procura a tutto il corpo una frescura naturale, e nell'inverno invece con questo stesso fuoco si difende abbastanza contro il freddo che l'assale dal di fuori e la circonda. Considerando queste cose, il nostro plasmatore mescolò e contemperò insieme acqua e fuoco ed aria, aggiunse a questa mescolanza [d] un fermento di parti acide e salse, e così formò la

carne succosa e molle. E da una mescolanza d'ossa e di carne non fermentata compose la natura dei nervi, di media potenza fra i due componenti, e le diè il color giallo: onde i nervi ebbero un'essenza più salda e più tenace delle carni, ma più molle e più pieghevole delle ossa. E dio con la carne e i nervi avvolgendo ossa e midollo, legò queste due parti fra loro mediante i nervi, e dopo ricoperse tutto con [e] la carne. E quelle ossa ch'erano le più animate, le rivestì di pochissime carni, e quelle che dentro erano le meno animate, di moltissime e solidissime. E così nelle giunture delle ossa, dove la ragione non mostrasse la necessità che ci fosse carne, ve ne fece nascere poca, affinché non rendesse pesanti i corpi per la difficoltà del movimento, ostacolandone le flessioni, né d'altra parte carni molte e salde e assai condensate fra loro, producendo insensibilità per la loro durezza, facessero più smemorate e più stupide [75a] le facoltà dell'intelligenza. Perciò le cosce e i femori e le parti intorno alle anche e le ossa del braccio e dell'avambraccio e tutte le ossa inarticolate e quelle interne che per scarsezza d'anima nel midollo sono vuote di ragione, queste tutte sono state colmate di carni: ma quelle fornite di ragione ne hanno avuto di meno, salvo che dio abbia composto qualche organo soltanto di carne per le sensazioni, com'è appunto la lingua: ma la più parte delle cose stanno a quel modo. Infatti nessun essere che nasca e si sviluppi secondo [b] la necessità può ammettere ossa dure e molta carne e insieme con esse sensazioni acute. E in verità, se queste cose avessero voluto stare insieme, le avrebbe avute, più d'ogni altra parte, la struttura della testa, e il genere umano con una testa carnosa, nervosa e forte sopra di sé avrebbe posseduto una vita due volte, anzi molte volte più lunga e anche più sana e più immune da dolori che la presente. Ora gli artefici della nostra generazione, considerando [c] se convenisse creare una stirpe più longeva e peggiore o una migliore e di vita più breve, giudicarono che a una vita più lunga e più cattiva si dovesse assolutamente preferire una vita più breve e più buona: e però ricopersero la testa di un osso leggero, ma non di carni e di nervi, in quanto che neanche era provvista di articolazioni. E così per tutte queste cagioni fu aggiunta al corpo di ogni uomo una testa più adatta alla sensazione e al pensiero, ma molto più debole delle altre parti. E i nervi per [d] queste cagioni e nello stesso modo dio li pose tutt'intorno all'estremità della testa e li saldò intorno al collo uniformemente, e legò con essi l'estremo delle mascelle sotto la faccia: e gli altri nervi li disseminò per tutte le membra, congiungendo articolazione con articolazione. Ma l'attività

della bocca gli ordinatori l'ordinarono con denti e lingua e labbra, come ora è disposta, per causa della necessità e del bene, preparando l'ingresso in grazia della [e] necessità e l'uscita in grazia del bene: perché è necessario tutto ciò che entra per dar nutrimento al corpo, ma il fiume delle parole che scorre fuori per il servizio dell'intelligenza è il più bello e il più buono di tutti i fiumi. La testa poi non era possibile né farla rimanere solo con la nuda copertura ossea per gli eccessi delle varie stagioni, né lasciare che tutta coperta divenisse stupida e insensibile per la mole delle carni. Ora, disseccandosi la sostanza [76a] carnea, se ne separò la scorza più grande, che vi era rimasta, quella che ora è detta pelle. E questa per l'umidità che sta intorno al cervello, movendosi verso se stessa e crescendo in giro, avvolse tutt'intorno la testa. L'umidità poi, montando di sotto alle suture, l'irrigò e la chiuse sopra il capo raccogliendola in forma di nodo. Ora queste suture, di forme svariatissime, derivano dalla potenza dei periodi e da quella della nutrizione: più numerose quando più queste forze si combattono fra loro, più poche, quando meno. [b] Pertanto tutta questa pelle la divinità la punse tutt'intorno col fuoco: e come fu forata e l'umore ne usciva fuori, la parte pura dell'umor liquido e caldo se ne andò via, e quella mista degli stessi elementi che la pelle, sollevata dal suo impeto, si distese lungamente al di fuori, sottile quanto la puntura; ma respinta nuovamente dentro dell'aria esterna per la sua lentezza, e costretta sotto la [c] pelle, vi mise radice. Per queste affezioni nacquero nella pelle i capelli, che hanno in comune con essa la natura filiforme, ma son più duri e più fitti per la condensazione del freddo, in quanto che ciascun capello raffreddandosi nel separarsi dalla pelle fu condensato. E così l'artefice ci fece irsuta la testa, adoperando i modi, che abbiamo detti, e pensando che questo, invece della carne, sarebbe stato un [d] leggero coperchio intorno al cervello per la sua sicurezza, atto a dare ombra e riparo sia d'estate, sia d'inverno, senza portare alcun impedimento alla vivacità delle sensazioni. Ma quella contestura di nervo, pelle e osso, ch'è intorno alle dita, mescolata di tre sostanze, quando fu disseccata divenne una sola pelle dura, che partecipa di tutte e tre, fabbricata invero da queste cause secondarie, ma lavorata dalla mente principale in previsione delle cose avvenire. Perché quelli che ci composero sapevano che dagli [e] uomini sarebbero nate le donne e gli altri animali, e non ignoravano che molti degli animali avrebbero avuto bisogno delle unghie per molti usi, e però, non appena nacquero gli uomini, abbozzarono le unghie. Con

questo intendimento e per queste cagioni fecero nascere pelle, capelli e unghie all'estremità delle membra.

XXXIV. Dopo che le parti e le membra dell'animale [77a] mortale furono cresciute tutte insieme, siccome doveva di necessità compiere la vita nel fuoco e nell'aria, e perciò sarebbe perito disciolto e consumato da questi, gli dèi gli prepararono un soccorso. Infatti, mescolando con altre forme e sensazioni una natura - affine alla natura umana, ne formarono una nuova specie di animali: cioè gli alberi e le piante e i semi ora coltivati, che educati dall'agricoltura divennero domestici verso di noi: prima invece v'erano solo le specie selvatiche, che sono più antiche di [b] quelle coltivate. Perché tutto che partecipa del vivere può a ragione esser chiamato con molta verità animale: e questo, del quale ora parliamo, partecipa della terza specie d'anima, che, come abbiamo mostrato, è posta fra il diaframma e l'ombelico, e non possiede né opinione, né ragionamento, né intelligenza, ma sensazione piacevole e dolorosa insieme con gli appetiti. Infatti patisce sempre tutte le impressioni, e non è stato generato in modo che, rivolgendosi in sé e intorno a sé e respingendo il moto [c] esteriore e adoperando il suo proprio, possa ragionare d'alcuna delle cose sue, conoscendone la natura. E però vive e non è diverso da un animale, ma sta saldo e piantato nelle radici, perché non può muoversi da se stesso.

XXXV. Quando i nostri signori ebbero create tutte queste specie come nutrimento per noi inferiori, distribuirono canali nel corpo stesso, scavandoli come nei giardini, affinché esso fosse irrigato come dal corso d'un fiume. E prima scavarono due canali nascosti sotto la pelle, dove questa [d] cresce con la carne, cioè le due vene dorsali, perché il corpo consta di parti destre e sinistre. E le distesero lungo la spina dorsale, e vi compresero nel mezzo il midollo genitale, affinché questo avesse il maggior vigore possibile e l'irroramento, compiendosi facilmente di lì come in un declivio verso le altre parti, rendesse uniforme l'irrigazione. [e] Dopo di questo, dividendo intorno alla testa le vene e intrecciandole fra loro in senso contrario, le fecero passare, piegandole, alcune dalle parti destre alle sinistre del corpo, altre dalle sinistre alle destre, affinché, non essendo la testa avvolta in giro dai nervi sulla sommità, vi fosse con la pelle un altro legame fra la testa e il corpo, e l'impressione dei sensi si trasmettesse da ambedue le parti a

tutto il corpo. [78a] E perciò apparecchiaron l'irrigazione nel modo seguente, che è più facile a comprendere, se prima ci accorderemo su questo, che tutti i corpi composti di elementi più piccoli trattengono quelli che si compongono di elementi più grandi, mentre questi non possono trattenerne quelli, e che il fuoco è di tutte le specie quella che consta degli elementi più piccoli, ond'esso passa attraverso all'acqua e alla terra e all'aria e a tutti i corpi composti di questi elementi, e niente può trattenerlo. Ora il medesimo si deve pensare anche del nostro ventre, cioè che i cibi e le bevande, quando vi cadono dentro, li trattiene, ma l'aria e il fuoco [b] non può, perché son composti di parti più piccole delle sue. Di essi dunque si servì dio per far passare il liquido dal ventre nelle vene. Egli tessè un reticolato d'aria e di fuoco, come le nasse, che aveva nella sua apertura due panieri interiori, l'uno dei quali l'intrecciò ancora biforcuto: e da questi panieri distese come dei giunchi in giro per tutto il reticolato fino alle sue estremità. E formò di fuoco tutto l'interno della nassa, e d'aria i panieri e la cavità, e preso [c] tutto questo reticolato lo collocò nel seguente modo dentro l'animale già fatto. L'uno dei panieri l'introdusse nella bocca: e poichè esso era doppio, ne fece discendere una parte per le arterie nel polmone, e l'altra nel ventre lungo le arterie. L'altro panier lo divise in due, e fece passare l'una e l'altra parte per i canali del naso, e lo mise in comunicazione col primo, di modo che, se quello non [d] procedesse nella bocca, l'altro riempisse tutti i vasi, e anche quelli del primo. La rimanente cavità della nassa la distese nel nostro corpo per quanto è cavo: e così talora tutta quella confluisce mollemente nei panieri, perché son composti d'aria, e talora i panieri refluiscono verso la nassa, e il reticolato per i pori del nostro corpo entra dentro di esso e ne esce di nuovo, e i raggi del fuoco interiore seguono il duplice movimento dell'aria a cui sono collegati; [e] e tutto questo non cessa di compiersi finché l'animale mortale sta insieme. Noi diciamo che quello che ha posto i nomi ha posto a questo fenomeno il nome d'inspirazione e di ispirazione. Ora tutto questo agire e patire fa che il nostro corpo irrigato e refrigerato si nutra e viva. Perché ogni volta che in questo entrare ed uscire del respiro il fuoco interiore segue lo stesso movimento, e spandendosi [79a] sempre e penetrando nel ventre s'appiglia ai cibi e alle bevande, questo fuoco allora li discioglie e dividendoli in particelle li trasporta per le vie di dove esce, e attingendoli come da una fonte per versarli nelle vene, fa scorrere i fiumi delle vene per il corpo come per un condotto.

XXXVI. Ma esaminiamo di nuovo il fenomeno della respirazione per quali cause sia divenuto tale quale ora è. [b] Eccole dunque. Poiché nessun vuoto esiste, dove possa entrare alcuna cosa che si muove, e il fiato da noi è messo fuori, è chiaro a chiunque quello che segue, cioè che esso non va nel vuoto, ma caccia l'aria vicina dal luogo suo. E quest'aria cacciata spinge sempre quella vicina, e secondo questa necessità tutta l'aria respinta in giro verso il luogo, donde è uscito il fiato, entrandovi dentro e riempiendolo segue il fiato, e questo si fa tutto insieme, come ruota che [c] gira, perché il vuoto non c'è. E perciò il petto e il polmone, cacciando fuori il fiato, si riempiono dell'aria che circonda il corpo e penetra per i pori delle carni e si muove in giro. Quest'aria poi, volgendosi indietro e uscendo fuori attraverso il corpo, respinge dentro l'aria per le aperture della bocca e delle narici. E come causa del principio di [d] questo moto si deve porre la seguente. Ogni animale ha caldissimo il suo interno presso il sangue e le vene, come se avesse in sé una sorgente di fuoco: ed è quello che abbiamo paragonato al tessuto di una nassa, di cui la parte distesa in mezzo sia di fuoco, e l'altra al di fuori, d'aria. Ora il calore bisogna ammettere che vada naturalmente, fuori verso il suo affine nella sua propria regione: [e] ma poiché vi sono due uscite, l'una per il corpo, l'altra per la bocca e le narici, quando il calore tende verso una parte, respinge l'aria dall'altra parte; e questa, respinta, incontra il fuoco e si riscalda, e quella che esce si raffredda. E mutando luogo il calore, e facendosi più calda l'aria vicina all'altra uscita, di nuovo l'aria più calda si dirige piuttosto da questa parte, portandosi verso la massa della sua stessa natura, e respinge l'aria dall'altra parte. E questa aria, ricevendo e imprimendo a sua volta sempre il medesimo movimento, forma così un cerchio, che si agita verso l'una e l'altra direzione ed è prodotta da ambedue i movimenti, e cioè l'inspirazione e l'espirazione.

XXXVII. Secondo questo stesso principio è anche da [80a] spiegare l'azione delle ventose medicali e la deglutizione e il getto dei corpi o sollevati in aria o rotolati sulla terra, e così i suoni, che ci appaiono rapidi o lenti, acuti o gravi, e che talora sono discordanti per la disformità del movimento che provocano in noi, e talora in accordo per l'uniformità. Perché quando i movimenti dei suoni mossi prima e più rapidi son per cessare e per farsi simili ai suoni più lenti, questi li raggiungono e venendo dopo li muovono [b] nuovamente, e

raggiungendoli non li turbano, perché non provocano un movimento diverso, ma il movimento più lento che comincia, adattandosi uniformemente col più rapido che finisce, forma dalla mescolanza del suono grave e dell'acuto una sola impressione: e così procura sollazzo agl'insipienti e letizia ai savi, perché rappresenta l'armonia divina in movimenti mortali. E così è da spiegare [c] lo scorrere delle acque e la caduta dei fulmini e la meravigliosa forza attrattiva dell'ambra e del magnete: perché in nessuno di questi corpi esiste forza d'attrazione, ma il vuoto non c'è e questi corpi si respingono tutt'intorno fra loro, e separandosi e congiungendosi mutano sede, e vanno ciascuno al proprio posto, e dall'intrecciarsi di queste influenze reciproche si sono operate quelle meraviglie, come sembrerà a chi sappia considerare bene.

[d] XXXVIII. E anche la respirazione, donde prese le mosse il ragionamento, si generò nello stesso modo e per queste cagioni, come si è detto prima: perché il fuoco decompone gli alimenti, e s'innalza nell'interno del corpo insieme col respiro, e innalzandosi dal ventre riempie le vene col versarvi di lì gli alimenti decomposti: e perciò le correnti della nutrizione si diffondono per tutto il corpo [e] in tutti gli animali. E queste particelle testé ottenute da Sostanze della stessa natura, parte da frutta e parte da erba, che dio piantò perché ci fossero di nutrimento, presentano colori svariatiissimi per la loro mescolanza, ma sopra tutto vi predomina il rosso, che è prodotto dall'incisione del fuoco e dall'impronta lasciata nel liquido: e perciò il liquido che scorre per il corpo ha il colore che abbiamo descritto. E questo lo chiamiamo sangue, nutrimento [81a] delle carni e di tutto il corpo, e irrigate da esso le singole parti riempiono i vuoti delle perdite. Ma il riempimento e l'evacuazione avvengono come tutti i movimenti dell'universo, secondo la legge che il simile si porti verso il suo simile. Perché gli elementi esteriori, che ci circondano, consumano sempre il nostro corpo e distribuiscono le parti sottratte, mandando ciascuna di esse alla specie della medesima natura: e così le particelle sanguigne, divise dentro [b] di noi e circondate dall'organismo di ciascun animale, come da un cielo, sono costrette ad imitare il movimento dell'universo: pertanto ciascuna delle particelle divise nel nostro interno si muove verso la massa affine e così riempie di nuovo i vuoti. E se quello che si parte è maggiore di quello che occorre, tutto l'animale deperisce, e se minore, cresce. Ora, quando la

costituzione dell'intero animale è recente ed ha i triangoli degli elementi ancora nuovi, quasi navi testé uscite dal cantiere, essa tiene questi triangoli solidamente connessi fra di loro, ma tutta la sostanza della massa è molle, come nata di fresco dal midollo e nutrita [c] di latte: pertanto quand'essa accoglie dentro di sé i triangoli venuti dal di fuori, dai quali son costituiti i cibi e le bevande, siccome essi sono più vecchi e più deboli dei suoi triangoli, li vince, dividendoli con i suoi triangoli nuovi, e rende grande l'animale, nutrendolo di molti elementi simili. Ma quando i triangoli originari si rilassano per le molte lotte combattute in molto tempo contro molti triangoli, non possono più tagliare e assimilare a sé quelli [d] che entrano con la nutrizione, ma sono facilmente divisi da questi triangoli che invadono dal di fuori: allora deperisce tutto l'animale superato in questa lotta, e tale affezione si chiama vecchiezza. Finalmente quando, rilassati dalla fatica, i vincoli che collegano fra loro i triangoli del midollo non possono più resistere, allora allentano a lor volta i vincoli dell'anima, e questa, sciolta in modo naturale, vola via con piacere: perché tutto quello che è contro natura è doloroso, ma quello che avviene secondo natura [e] è piacevole. E nello stesso modo la morte che avviene nelle malattie o per ferite è dolorosa e violenta, ma quella che con la vecchiezza va al termine segnato dalla natura è di tutte le morti la meno penosa ed è accompagnata piuttosto da piacere che da dolore.

XXXIX. Le malattie poi donde nascano, si può dire che [82a] sia manifesto ad ognuno. Infatti, essendo quattro gli elementi, di cui si compone il corpo, terra, fuoco, acqua ed aria, la loro abbondanza e scarsezza contro natura, la trasposizione dal posto loro proprio ad uno alieno, inoltre l'acquisizione di specie fra loro discordanti del fuoco e degli altri elementi, perché ciascuno di questi comprende più specie, e tutti gli altri simili casi producono disordini e malattie. Perché quando gli elementi si generano contro natura e mutano luogo, quelli che prima erano freddi si [b] riscaldano, i secchi diventano poi umidi, e così gravi i lievi e viceversa, e subiscono pienamente ogni altra trasformazione. Ora, così noi diciamo, sé il medesimo si aggiunga o si distacchi dal medesimo nella medesima parte e maniera e secondo retta proporzione, lascerà che quello, rimanendo il medesimo rispetto a se stesso, sia salvo e sano: ma quello che non si conforma a queste regole, uscendo o entrando provocherà svariate alterazioni e morbi e mali infiniti. Ma poiché vi sono anche composizioni secondarie, [c]

costituite secondo natura, chi vuole considerare dovrà riconoscere una seconda classe di malattie. Infatti, siccome il midollo, le ossa, la carne e i nervi son formati dei primi elementi, e inoltre il sangue, benché in altro modo, deriva da essi, la più parte delle malattie accadono come si è detto prima, ma le più grandi diventano gravi a questo modo: quando la formazione di queste composizioni avviene contro l'ordine naturale, allora esse si corrompono. Perché [d] secondo natura le carni e i nervi nascono dal sangue, i nervi dalle fibre per l'affinità naturale, la carne dal sangue coagulato, che si coagula separandosi dalle fibre: dai nervi e dalle carni deriva ancora una sostanza viscosa e grassa, che incolla la carne con le ossa e nutrisce ed accresce l'osso che avvolge il midollo: inoltre quella che filtra attraverso [e] la spessezza delle ossa è la specie più pura, più liscia e più pingue di triangoli, e scorrendo e stillando dalle ossa irriga il midollo. E quando ciascuna cosa avviene così, abbiamo per lo più la salute, ma nel caso contrario le malattie. Infatti quando la carne putrefacendosi riversa indietro nelle vene la putredine, allora il molto e diverso sangue, che circola con l'aria nelle vene, svariato di colori e di amarezze e ancora di sapori acidi e salsi, contiene bile e siero e muco d'ogni specie: perché tutti questi umori perversi e corrotti guastano prima di tutto lo stesso sangue, e non [83a] porgendo più nessun nutrimento al corpo scorrono qua e là per le vene senz'oltre osservare l'ordine dei circoli naturali, e sono ostili a se stessi, perché da se stessi non ricavano alcun vantaggio, e infestano alle parti del corpo consistenti e di sede stabile, che essi corrompono e guastano. Pertanto la parte più vecchia della carne, quando si guasta non potendosi assimilare, annerisce per la lunga infiammazione, [b] e corrosa da tutte le parti, diviene amara, e apporta danno a quanto v'è di non ancora corrotto nel corpo. E talora invece dell'amarezza questo colore nero prende un sapore acido, quando l'amaro è più attenuato: talora poi l'amarezza, tinta di sangue, prende un colore piuttosto rosso, e mescolandosi a questo il nero, diventa verde: e anche si mescola il color giallo con l'amarezza, quando al fuoco dell'infiammazione si fonde carne novella. [c] E fu posto a tutti questi umori il nome comune di bile, o da qualche medico o da persona capace d'abbracciare con lo sguardo molte cose dissimili e di scorgere in esse un genere unico degno di dare il nome a tutte: quanto alle diverse specie di bile, ciascuna di esse ha ricevuto un nome particolare secondo il colore. Del siero poi, quello che è la parte acquosa del sangue è mite : quello invece della bile nera e acida è selvatico, quando per il calore si mescola col sapore salso, e questo si chiama

pituita acida. Ma la corruzione di carne novella e tenera per l'influenza dell'aria, quand'è gonfiata dal vento e circondata dall'umidità, [d] di modo che per quest'affezione si formano bolle, che sono invisibili una per una per la piccolezza, ma tutte insieme presentano una massa visibile ed hanno color bianco per la schiuma che producono, tutta questa corruzione di carne tenera frammischiata d'aria, diciamo che è la pituita bianca. Della pituita formata di fresco è siero il sudore e le lacrime e tutti gli altri simili umori che il corpo emette [e] ogni giorno purgandosi. E tutte queste secrezioni sono cause di malattie, quando il sangue non si rinnova abbondantemente per opera dei cibi e delle bevande, come vuole natura, ma contro le leggi di natura prende incremento da cose contrarie. Pertanto se le singole parti della carne son separate dalle malattie, ma rimangono le loro radici, la forza del male è solo della metà: perché possono ancora facilmente [84a] rifarsi. Ma quando l'umore che lega la carne alle ossa si ammala, e il sangue che si secerne dalle fibre e dai nervi non è più nutrimento all'osso, né vincolo fra la carne e l'osso, ma di pingue, liscio, viscoso, diventa aspro e salso, intristito dal cattivo vitto, allora tutto questo succo, che è così alterato, si consuma da sé sotto le carni e i nervi e si separa [b] dalle ossa: e le carni staccandosi dalle loro radici lasciano i nervi nudi e pieni d'umor salso, ed esse ricadendo nella corrente del sangue moltiplicano le malattie dette prima. Ma per quanto siano gravi queste affezioni del corpo, sono ancora più grandi quelle che precedono, quando l'osso per la densità della carne non riceve aria bastevole, e riscaldato dalla putredine e cariato non assorbe più il nutrimento, ma sgretolato passa invece esso stesso nel [c] nutrimento, e il nutrimento ricadendo nelle carni, e la carne nel sangue, rendono tutte le malattie più violente di quelle di prima. Ma l'ultimo di tutti i mali è quando il midollo stesso si ammali per difetto o per eccesso: allora si producono le malattie più grandi e più capaci di morte, procedendo necessariamente a ritroso tutta la natura del corpo.

XL. Una terza specie di malattie, si deve considerare come [d] nata in tre modi diversi, parte dal fiato, parte dalla pituita e parte dalla bile. Perché quando il polmone, che dispensa l'aria al corpo, è ostruito da umori scorrenti e non presenta passaggi liberi, l'aria, che in alcune parti non va e in altre penetra più di quanto conviene, fa imputridire quelle che non sono rinfrescate, ed entrando poi con violenza nelle

vene, le contorce e dissolve il corpo e resta chiusa [e] nel mezzo di esso, dove comprime il diaframma; e così si producono mille malattie dolorose con abbondante sudore. Spesso, quando la carne si dissolve nell'interno del corpo, vi si forma dell'aria che, non potendo uscire, produce gli stessi dolori dell'aria che viene dal di fuori: ma questi dolori sono grandissimi, quando l'aria circondando i nervi e le prossime venuzze e gonfiando i tendini e i nervi rispettivi li distende all'indietro. Le quali malattie da questa tensione hanno preso i nomi di tetano e di opistotono. E anche è difficile il loro rimedio: perché specialmente il [85a] sopraggiungere delle febbri scioglie tali malattie. Pericolosa è la pituita bianca per l'aria delle bolle, se è chiusa: più benigna, se ha facoltà di respirare fuor del corpo, ma macchieta il corpo producendovi lebbra, erpete e altre simili malattie. Mescolata poi di bile nera e diffusa nelle circolazioni del capo, che sono le più divine, le conturba: [b] più mite, se viene nel sonno, ma più difficile ad esser cacciata, se assale nella veglia. E questa malattia, essendo di natura sacra, molto giustamente è chiamata sacra. La pituita acida e salsata è fonte di tutte le malattie catarrali, e per la varietà dei luoghi, dove scorre, riceve nomi diversi. Quelle parti del corpo che si dicono infiammate, perché bruciano e ardono, son tutte in questo stato per la bile. [c] Pertanto, se prende respiro dal di fuori, produce ribollendo tumori d'ogni specie, ma se è costretta dentro, cagiona molte malattie infettive, e la più grande di queste si ha quando la bile, mescolata con sangue puro, conturba l'ordinamento delle fibre: le quali furono sparse nel sangue, affinché serbasse una giusta misura di rarefazione e di condensamento, né divenuto fluido per il calore scorresse fuor dei pori del corpo, né d'altra parte, movendosi a stento per essere più denso, circolasse a malapena nelle vene. [d] Ora le fibre per l'origine della loro natura conservano questo giusto temperamento. Difatti, se uno le raccoglie insieme, anche quando il sangue è morto e congelato, tutto questo sangue si liquefa: ma se vi si lasciano, subito col concorso del freddo esteriore lo coagulano. E poiché le fibre hanno quest'influenza sul sangue, la bile ch'è di sua natura sangue vecchio e che per la liquefazione della carne torna nel sangue, se da principio vi si mescola a poco a poco calda e umida, si coagula per l'influenza delle fibre, [e] e coagulata ed estinta violentemente, produce dentro di noi freddo e tremore. Ma se cola più abbondante, superando col proprio calore le fibre, le turba bollendo fino a scompigliarle: e se è capace di soverchiare interamente, penetra fino al midollo e col suo ardore vi scioglie i legami dell'anima, quasi

gomene d'una nave, e la mette in libertà. Quando poi la bile è meno copiosa e il corpo resiste al dissolvimento, vinta a sua volta, o erompe per tutto il corpo o ricacciata per le vene nel basso o nell'alto ventre, scappando dal corpo come un fuggiasco da città agitata da sedizioni, [86a] provoca diarree, dissenterie e tutte le altre malattie somiglianti. Se il corpo è infermo specialmente per eccesso di fuoco, produce ardori e febbri continue; se per eccesso d'aria, febbri quotidiane; se d'acqua, terzane, perché l'acqua è più lenta dell'aria e del fuoco; se poi di terra, che per lentezza occupa il quarto e ultimo posto degli elementi e si purga ad intervalli quadrupli di tempo, genera febbri quartane, di cui si libera a stento.

[b] XLI. E quest'è l'origine delle malattie del corpo. Quelle poi dell'anima nascono dalle disposizioni del corpo in questo modo: si deve convenire che malattia dell'anima è la stoltezza, e che di stoltezza ve ne sono due specie, la pazzia e l'ignoranza. E qualunque affezione si provi dell'una o dell'altra specie, si deve chiamare malattia. I piaceri e i dolori soverchi si devono considerare come le più [c] grandi malattie dell'anima. Perché l'uomo, che è in grande gioia o al contrario in grande dolore, affrettandosi a prendere quella tal cosa intempestivamente e a schivare quell'altra, niente può vedere né udir bene, ma infuria, e allora non è affatto capace di riflettere. Se ad alcuno si genera nel midollo sperma copioso e abbondante, e così lo rende simile ad albero sopraccarico di frutti, egli prova molti dolori volta per volta e molti piaceri nelle passioni e nelle loro conseguenze, e passa la più parte della vita [d] come un insensato per questi grandissimi piaceri e dolori: e poiché la sua anima è resa inferma e stolta dal corpo, è considerato a torto, non come un infermo, ma come volontariamente malvagio. Ma il vero è che l'intemperanza nei piaceri venerei prodotta nella più parte dalla condizione di questa sola specie, che scorre per i pori delle ossa nel corpo e l'inumidisce, diviene una malattia dell'anima. E quasi tutto quello che si chiama intemperanza nei piaceri e si vitupera, come se gli uomini fossero malvagi volontariamente, non si vitupera a ragione. Perché malvagio [e] nessuno è di sua volontà, ma il malvagio diviene malvagio per qualche prava disposizione del corpo e per un allevamento senza educazione, e queste cose sono odiose a ciascuno e gli còpitano contro sua voglia. E d'altra parte anche quanto ai dolori, l'anima riceve similmente molta afflizione per causa del corpo. Perché quando gli umori delle pituite acide e salse e tutti gli umori amari e biliosi, errando per il corpo, non

possono respirare al [87a] di fuori, ma, costretti dentro, confondono i loro vapori e li mescolano col movimento dell'anima, producono malattie dell'anima d'ogni specie, più e men gravi, più rare e più frequenti: e queste trasportate alle tre sedi dell'anima, secondo quella a cui s'apprendono, producono molte specie di scontentezza e di scoramento o di audacia e di viltà o ancora di amnesia e di tarda apprensiva. E inoltre, quando a corpi così mal formati si aggiungono cattive istituzioni civili e si fanno cattivi discorsi in privato e in pubblico per [b] le città, né dai giovini si apprendono insegnamenti che in qualche modo rimedino a questi mali, allora tutti noi, che siamo cattivi, diveniamo cattivi per quelle due cagioni senza punto volerlo. E di questo bisogna incolpare ogni volta i genitori più che i figli, e gli educatori più che gli educati, e si deve cercare, per quanto si può, mediante l'educazione, i costumi e gl'insegnamenti, di fuggire la malvagità e di conseguire il suo contrario: ma questo sarebbe argomento di discorsi d'altra specie.

[c] XLII. Ora è conveniente e opportuno che noi, per contrapposto a quanto si è detto, esponiamo invece come si possa curare e salvare il corpo e la mente: perché è più giusto ragionare dei beni piuttosto che dei mali. Tutto che è buono è bello, e il bello non è privo di simmetria: dunque anche l'animale per essere buono deve essere simmetrico. Ora delle simmetrie noi sentiamo e consideriamo le piccole, ma le più importanti e le più grandi le trascuriamo [d] interamente. Perché, rispetto a sanità e a malattie, a virtù e a vizi, nessuna simmetria o asimmetria è maggiore di quella della stessa anima verso lo stesso corpo: ma noi a queste cose non badiamo, né riflettiamo che se un corpo più debole e minore porta in sé una forte e per ogni rispetto grande anima, come pure se ambedue son congiunti in modo inverso, l'intero animale non è bello, perché manca delle più importanti simmetrie; mentre nel caso opposto esso è, per chi sa guardarlo, il più bello e [e] il più amabile degli spettacoli. Come dunque un corpo che abbia gambe troppo lunghe o qualche altro eccesso, che lo renda sproporzionato con se stesso, non solo è brutto, ma, nella comunione delle fatiche provocando molte stanchezze e molti stiramenti e per il suo barcollare molte cadute, cagiona a sé mille mali, così si deve pensare dell'anima e del corpo congiunti insieme, che è quello che chiamiamo animale: quando in esso l'anima, che è più potente del corpo, è fortemente irritata,

commovendolo [88a] tutto di dentro lo riempie di malattie; e quando s'applica con ardore a certe dottrine e ricerche, lo consuma; e quando invece attende ad insegnare e a battagliaiare con discorsi in pubblico e in privato, invocandolo per le liti e le contese che ne derivano, lo discioglie, e producendo flussioni inganna i più dei così detti medici e fa che riportino questi mali a cause che non ci hanno che vedere. E d'altra parte quando un corpo grande e superiore all'anima [b] è congiunto con intelletto piccolo e debole, essendovi per natura nell'uomo due desideri, quello del nutrimento per il corpo e quello della sapienza per la parte che in noi è più divina, i movimenti del più forte, che prevalgono e fanno crescere la loro parte, e invece quella dell'anima la rendono stupida e incapace di apprendere e di ricordare, vi arrecano la più grande delle malattie, l'ignoranza. Ora, v'è una sola salvezza per questi due mali: non esercitare né l'anima senza il corpo, né il corpo senza l'anima, affinché entrambi difendendosi conservino l'equilibrio e la salute. [c] Pertanto chi si applica alla scienza o ad altro grave lavoro intellettuale, deve anche esercitare i movimenti del corpo, facendo ginnastica, e così chi alleva accuratamente il corpo deve a sua volta farvi corrispondere i movimenti dell'anima, giovandosi della musica e di tutta la filosofia, se vuole essere chiamato a ragione uomo veramente bello e insieme buono. E a questo stesso modo, imitando la forma dell'universo, si devono curare le singole parti del corpo. [d] Perché il corpo, essendo riscaldato dentro o raffreddato da quello ch'entra in esso, e invece disseccato o inumidito da quello ch'è fuori, e soffrendo impressioni analoghe da queste due specie di movimenti, è soverchiato e distrutto, se alcuno, lasciandolo in riposo, l'abbandona a questi movimenti. Ma se alcuno, imitando quella chiamata da noi nutrice e balia dell'universo, non lascia mai, per quanto può, in riposo il corpo, ma lo muove, e imprimendogli sempre delle scosse per tutte le membra, lo difende, come [e] vuol natura, dai movimenti di dentro e di fuori, e così scotendolo moderatamente compone fra loro in ordine conveniente, secondo la loro affinità, le impressioni vaganti per il corpo e le parti del corpo stesso, come sopra abbiamo detto parlando dell'universo, allora non lascerà il nemico presso il nemico a provocare guerre e malattie nel corpo, ma procurerà che l'amico collocato presso l'amico generi [89a] sanità. Ora dei movimenti, quello che alcuno produce da se stesso in se stesso è il miglior movimento, perché è più di tutti affine al movimento della mente e a quello dell'universo: peggiore è quello prodotto da un altro, e pessimo quello che per opera d'altri muove

solo in qualche parte il corpo mentre giace e riposa. E però delle purgazioni e delle ricomposizioni del corpo la migliore è quella mediante la ginnastica, la seconda è quando siamo scossi andando per nave o in altro veicolo che non stanchi: la terza specie di movimento è utile a chi vi sia costretto da forte necessità, [b] se no, non si deve accettare da chi abbia senno, ed è quella curativa mediante la purgazione farmaceutica: perché le malattie, che non portano grandi pericoli, non si devono irritare con medicine. E invero ogni corso di malattie somiglia in qualche modo alla natura degli animali: perché non solo la costituzione di questi porta con sé prestabilito il tempo della vita per tutti gli individui della specie, ma anche ogni singolo animale nascendo riceve un periodo di [c] vita determinato dal destino, salvo i casi della necessità. Infatti subito fin da principio i triangoli si compongono in ciascun individuo con la potenza capace di durare fino a un certo tempo, oltre il quale nessuno potrebbe più aver vita. E lo stesso è della costituzione delle malattie: pertanto, se uno contro il tempo destinato le guasta con medicine, da piccole sogliono diventar grandi, e da poche molte. E però conviene governarle tutte con vitto regolato, per quanto [d] ciascuno ne abbia ozio, e non già irritare con medicine un male difficile.

XLIII. E basti quel che si è detto intorno all'intero animale e alla sua parte corporea, in che modo governandola e governandosi da sé si possa vivere più conforme alla ragione. Ma sopra tutto e prima di tutto si deve procurare secondo le nostre forze che la parte destinata a governare sia bellissima e ottima per questo governo. Ora questo, a [e] volerne ragionare con cura, sarebbe argomento bastevole per tutta un'opera a sé: ma chi ne trattasse per incidenza, secondo i principi stabiliti di sopra, lo potrebbe svolgere convenientemente considerandolo nel modo che segue. Come abbiamo detto più volte che in noi furono collocate tre specie d'anima in tre luoghi diversi, ciascuna con movimenti suoi propri, così anche ora si deve dire nel modo più breve che quella di esse, che rimane inattiva e lascia riposare i suoi movimenti, diviene necessariamente la più debole, e quella invece che si esercita, la più forte: [90a] e però si deve badare che vi sia proporzione fra i loro movimenti. E della specie più alta dell'anima umana convien pensare che questa parte, della quale diciamo che abita nella sommità del nostro corpo, dio l'abbia data a ciascuno come un genio tutelare, e che essa ci solleva da terra alla

nostra parentela nel cielo, come piante non terrene ma celesti: e questo noi diciamo molto rettamente. Perché, sospendendo [b] il capo e la radice nostra a quel luogo, donde l'anima trasse la sua prima origine, il nume erige tutto il nostro corpo. Quello dunque che s'abbandona alle passioni e alle contese e molto vi si travaglia, di necessità non concepisce se non opinioni mortali e proprio niente trascura per divenire, quanto si può, mortale, perché accresce la parte mortale: quello invece che si è applicato allo studio della scienza e alla ricerca della verità ed ha specialmente esercitato questa parte di se stesso, se raggiunge la verità [c] allora è del tutto necessario che abbia pensieri immortali e divini, e per quanto la natura umana possa partecipare dell'immortalità, non ne lasci nessuna parte, e come quello che coltiva la parte divina e serba in bell'ordine il genio che abita dentro di sé, sia sopra tutti felice. Ora, la cura di tutte le parti è per tutti una sola, dare a ciascuna [d] parte alimenti e movimenti appropriati. E della nostra parte divina sono movimenti affini i pensieri e le circolazioni dell'universo. E' dunque necessario che ciascuno segua quelli, e i circoli guasti in sul nascere nella nostra testa li corregga imparando le armonie e le circolazioni dell'universo, e renda simile, secondo la sua antica natura, il contemplante al contemplato, e fattolo simile raggiunga il fine di quest'ottima vita, che gli dèi hanno proposto agli uomini per il tempo presente e per l'avvenire.

[e] XLIV. E sembra per ora che sia quasi compiuta la discussione che ci era stata assegnata da principio intorno all'universo fino all'origine dell'uomo. Perché ricorderemo brevemente come nacquero gli altri animali, e non è affatto necessario dilungarvici: e così si potrà credere d'aver serbato la proporzione dovuta in questi discorsi. Diremo dunque la nostra opinione nel modo seguente: tutti quelli che, nati uomini, sono stati codardi e son vissuti nell'ingiustizia, secondo ragione probabile si mutarono in donne [91a] nella seconda generazione. E però a quel tempo gli dèi crearono l'amore del coito, formando un animale vivente nell'uomo e un altro nella donna, e facendo l'uno e l'altro nel modo seguente. Il canale della bevanda, in quella parte, dove la bevanda dopo aver traversato il polmone entra al di sotto dei reni nella vescica per essere cacciata fuori dalla pressione dell'aria, gli dèi lo forarono in modo che [b] ricevesse il midollo, che discende dalla testa lungo il collo e la spina dorsale, e che sopra

abbiamo chiamato sperma. E questo midollo, poiché è animato e ha trovato il respiro, provoca un vitale desiderio di emissione a quella parte, per la quale respira, e così produce l'amore della generazione. E perciò l'organo genitale degli uomini, naturalmente indocile e imperioso, come animale sordo alla ragione, spinto da furiose passioni si sforza di dominare [c] su tutti: e per questa stessa cagione nelle donne la così detta matrice e la vulva somigliano a un animale desideroso di fare figli, che, quando non produce frutto per molto tempo dopo la stagione, si affligge e si duole, ed errando qua e là per tutto il corpo e chiudendo i passaggi dell'aria e non lasciando respirare, getta il corpo nelle più grandi angosce e genera altre malattie d'ogni specie, fino a che il desiderio e l'amore dell'uno e dell'altro sesso non gli [d] accoppiano insieme, come se cogliessero un frutto dagli alberi. E allora seminano nella matrice, quasi in un campo, animaluzzi invisibili per la piccolezza e informi, e di nuovo separandoli e facendoli crescere dentro, dopo di questo li mettono alla luce e compiono la generazione degli animali. Le donne dunque e tutto il sesso femminile nacque così: ma la specie degli uccelli si è trasformata, mettendo penne invece di peli, da quegli uomini non malvagi, [e] ma leggeri, che parlano delle cose celesti, ma nella loro semplicità credono che queste mediante la vista si possano dimostrare nel modo più sicuro. E gli animali pedestri e selvaggi sono nati dagli uomini che niente si giovano della filosofia e non contemplan affatto la natura del cielo, perché non adoperano le circolazioni, che sono nella testa, ma si lasciano guidare dalle parti dell'anima che stanno nel petto. Dunque per queste abitudini curvarono a terra le membra anteriori e la testa, attratte dalla parentela [92a] con la terra, ed ebbero le teste allungate e di tutte le forme, secondo che la loro inerzia compresse i circoli dell'anima. E per questa ragione la loro specie nacque con quattro o con molti piedi, sottoponendo dio ai più stolti più sostegni, affinché fossero tirati di più a terra. E quelli di loro che sono più stolti e che distendono tutto il corpo a terra, gli dèi li generarono senza piedi e striscianti in terra, [b] perché non hanno più bisogno di piedi. La quarta specie, ch'è l'acquatica, deriva dai più stolti e più ignoranti di tutti, che gli dèi, che operavano le trasformazioni, non crederono nemmeno degni della respirazione pura, in quanto che avevano l'anima contaminata da ogni colpa, ma invece della fina e pura respirazione dell'aria li spinsero nella torbida e cupa respirazione dell'acqua; e da essi nacque la famiglia dei pesci e delle ostriche e di tutti gli animali acquatici, che sortirono le estreme

sedi in pena dell'estrema [c] ignoranza. E appunto con questi modi allora e ora gli animali si trasformano fra loro, passando da una specie all'altra, secondo la perdita o l'acquisto d'intelligenza o di stoltezza. E così diciamo che è giunto al termine il nostro ragionamento intorno all'universo: perché questo mondo, ricevendo animali mortali e immortali ed essendone pieno, è così divenuto un animale visibile, che accoglie in sé tutte le cose visibili, ed è immagine dell'intelligibile, dio sensibile, massimo e ottimo e bellissimo e perfettissimo, questo cielo uno e unigenito.

CRIZIA

*traduzione di Cesare
Giarratano*

SOMMARIO

Invocazione preliminare di Timeo alla divinità. Crizia chiede indulgenza per l'argomento che dovrà trattare: parlare degli uomini agli uomini è più difficile che parlar loro degli dèi (I 106a-108a). Altre considerazioni preliminari (II 108a-d). Richiamo alle indicazioni del Timeo: la guerra tra l'Atlantide e le popolazioni di qua delle colonne d'Ercole. L'Atene di allora. Divisione della terra fra gli dèi: Atene toccò ad Atena ed Efesto. Difficoltà di ricostruire la storia di quei tempi (III 108e-110e). Costituzione dell'antica Atene: la classe dei guerrieri. Descrizione geografica dell'antica Attica. Sue condizioni particolarmente favorevoli (IV 110c-111d). Descrizione urbanistica dell'antica Atene e dislocazione delle classi della popolazione (V 111e-112e). Passaggio alla descrizione dell'Atlantide. Perché verranno usati nomi greci anziché barbari (VI 112c-113b). L'Atlantide, dominio di Posidone; la serie dei re di Atlantide; risorse naturali e straordinaria fecondità del suolo (VII 113b-115c). Descrizione urbanistica della capitale e dell'acropoli (VIII 115c-116c). La reggia, i templi, le fonti di acqua fredda e calda, i giardini, i ginnasi, l'ippodromo, le caserme, gli arsenali e gli altri edifici (IX 116c-117e). Descrizione del resto del paese, organizzazione economica e militare (X 117e-119b). Cerimonia del giuramento e del giudizio dei re (XI 119c-120d). Decadenza morale degli abitanti dell'Atlantide e decisione di Zeus di punirli... (XII 120d-121c).

[106a] I. TIMEO. Come volentieri, o Socrate, quasi riposando dopo molta via, mi son ora liberato appieno dal lungo corso del ragionamento! Quel dio poi, che da gran tempo esiste di fatto, ma è nato testé nel discorso, io lo prego che di quanto abbiamo detto bene ci dia salute, e se nostro [b] malgrado abbiamo espresso opinioni insensate intorno alla divinità, ci imponga la pena conforme. Ora la pena giusta è di rendere coerente l'incoerente: affinché dunque nell'avvenire parliamo rettamente intorno alla generazione degli dèi, noi lo preghiamo che ci dia la medicina più compiuta e più buona, la scienza. E dopo questa preghiera commettiamo a Crizia, secondo il convenuto, di seguitare il discorso. CRIZIA. Io accetto, o Timeo. Ma come tu da principio chiedesti venia, dovendo parlare di gravi argomenti, [c] così ora anch'io fo lo stesso, anzi chiedo di ottenerne [107a] di più per le cose che dovranno esser dette. E benché io sappia che questa mia richiesta è molto ambiziosa e più rude del conveniente, pure devo farla. In verità, che tu non abbia parlato bene, qual uomo sensato oserebbe affermarlo? ma io mi sforzerò di mostrare che quanto resta a dire ha bisogno, come più difficile, di maggior venia. Infatti, o Timeo, è più agevole sembrare di parlar bene parlando degli dèi agli uomini che dei mortali a noi, perché l'inesperienza [b] e la grande ignoranza degli ascoltatori danno molta facilità a chi sta per parlare di quel ch'essi non sanno. Voi sapete come stiamo riguardo agli dèi, ma affinché io mostri meglio quel che dico, seguite questo mio ragionamento. E necessario che tutti i nostri discorsi siano imitazione e rassomiglianza di qualcosa: ora consideriamo la riproduzione delle immagini dipinte di corpi divini e umani [c] secondo la facilità e la difficoltà a soddisfare il gusto dei riguardanti, e vedremo che la terra, i monti, i fiumi, le selve e tutto il cielo e le cose che sono e si muovono in esso, ci piacciono per poco che alcuno le sappia rappresentare secondo la loro somiglianza: inoltre, non sapendo niente di preciso intorno ad esse, non esaminiamo né scrutiamo [d] le pitture, ma ci basta un adombramento oscuro e fallace. Ma se alcuno tenta rappresentare i nostri corpi, noi, vedendo acutamente per l'attenzione continua e familiare quel ch'è stato trascurato, diveniamo giudici difficili con chi non riproduca per intero tutte le somiglianze. Il medesimo si deve osservare che avviene altresì nei discorsi: noi riguardo alle cose celesti e divine ci contentiamo che siano anche per poco espresse convenientemente, ma consideriamo [e] con rigore le cose mortali e umane. Se dunque, parlando ora senza

preparazione, non possiamo dir tutto come si conviene, bisogna perdonarci: perché dobbiamo pensare [108a] che non sono facili le cose mortali, anzi difficili a rappresentarle in maniera probabile. E tutto questo ho detto, o Socrate, volendo ammonirvi e chieder venia non minore, ma maggiore per quanto dovrò esporre. Se dunque vi sembra che io chieda un dono giusto, datelo volentieri.

II. SOCRATE. E perché non te lo daremo, o Crizia? Anzi questo stesso sia dato anche ad Ermocrate, che parlerà terzo e che certo fra poco, quando verrà il suo turno, lo [b] chiederà come voi. Affinché dunque prepari un altro esordio e non sia costretto a dire il medesimo, parli pure come chi abbia ottenuto venia per allora. Però ti dico, caro Crizia, l'opinione del teatro: il primo poeta vi fu mirabilmente lodato, sicché ti bisognerà moltissima venia, se vuoi esser capace di compiere la tua parte. ERMOCRATE. [c] Tu, Socrate, mi fai lo stesso avvertimento che a questo. Ma, caro Crizia, uomini ignavi non elevano mai trofei! Bisogna dunque procedere animosamente a dire, ed invocato Apollo e le Muse, mostrare e celebrare come buoni gli antichi cittadini. CRIZ. Posto nell'ultima linea e con un altro dinanzi a te, per questo sei così animoso, o caro Ermocrate! Ma qual sia quest'impresa, essa stessa te lo mostrerà. [d] Però si deve obbedire al tuo monito e incitamento, e oltre gli dèi, che hai detto, invocare gli altri e specialmente Mnemosine. Perché quasi la maggior parte del nostro discorso ritorna interamente a questa dea. E se noi ricorderemo bene e riferiremo gli antichi racconti dei sacerdoti, qui riportati da Solone, io so certo che dimostreremo a questo teatro d'aver compiuto giustamente il nostro dovere. Questo dunque conviene ora fare e non indugiar oltre.

[e] III. Prima di tutto ricordiamo che in complesso sono novemila anni che si dà per avvenuta la guerra tra quelli che abitavano fuor delle colonne d'Ercole e quelli di dentro: e ora bisogna raccontarla. Gli uni, si dice, erano capeggiati da questa città, che compié tutta la guerra: gli altri dai re dell'isola Atlantide che, come dicemmo, era allora maggiore della Libia e dell'Asia, mentre ora, sommersa [109a] dai terremoti, è fango impraticabile, che impedisce alle nostre navi d'avanzarsi per quel mare. La più parte delle nazioni barbare e i popoli greci di quel tempo appariranno successivamente, come si presenterà l'occasione, nel séguito del mio discorso. Ma degli Ateniesi

d'allora e degli avversari, con cui guerreggiarono, è necessario esporre da principio la potenza rispettiva e le forme di governo. E di essi bisogna dare ai nostri la precedenza della narrazione. Gli dèi una volta si divisero i vari luoghi di tutta [b] la terra secondo la sorte, non per contesa: perché non sarebbe ragionevole dire che gli dèi ignorassero quel che spettava a ciascuno di essi, né che sapendolo volessero procurarsi con le contese quel che piuttosto spettava ad altri. Ottenuto così con le sorti della giustizia quant'era loro gradito, popolavano le terre, e dopo averle popolate nutrivano noi, lor possesso e prole, come i pastori il bestiame: però non costringevano i corpi con la forza dei pastori, [c] che traggono al pascolo il bestiame con le percosse, ma, com'è l'uomo un animale docilissimo, dirigendo quasi dalla poppa di una nave, secondo la loro volontà, e adoperando come un timone la persuasione per muovere gli animi, reggevano così tutto il genere mortale. Dunque gli dèi, ottenuto in sorte chi un luogo, chi un altro, li governavano: ma Efesto ed Atena, avendo natura comune, figli com'erano dello stesso padre, ed eguali tendenze per l'amore della sapienza e delle arti, riceverono ambedue, come unica sorte, questa regione, perché propria e adatta [d] alla virtù e all'intelligenza, e fatti buoni gli uomini indigeni ne rivolsero gli animi all'ordine politico. I nomi di costoro si son conservati, ma le opere per la morte dei loro eredi e la lunghezza dei tempi scomparvero. Perché, come si è detto prima, rimaneva sempre superstita la razza montana e illetterata, che aveva udito solo i nomi dei [e] principi della terra e ben poco delle loro opere. E ponevano volentieri questi nomi ai loro figli, ma, ignorando le virtù e le leggi degli antenati, tranne poche tradizioni oscure, e rimanendo essi e i figli per molte generazioni nell'indigenza delle cose necessarie, volgevano l'attenzione a quello di cui mancavano, solo di questo parlavano, [110a] ed erano incuriosi dei fatti precedenti e antichi. Invero la mitologia e la ricerca delle antichità entrano nelle città insieme con l'ozio, quando vedono che si è già provveduto alle necessità della vita: prima no. Così si son salvati i nomi degli antichi senza le opere. E dico questo per congettura, perché Solone diceva che i sacerdoti raccontavano quell'antica guerra, citando la più parte delle gesta di Cecrope, di Eretteo, di Erittonio, di Erisittono e degli altri, e quante anche se ne ricordano di ciascun [b] eroe anche prima di Teseo: e così pure delle donne. E anche la figura e la statua della dea, essendo allora comuni le occupazioni di guerra alle donne e agli [c] uomini, così, secondo quel costume, la rappresentavano armata: il che mostra che, associandosi insieme

femmine e maschi, possono tutti esercitare in comune la virtù conveniente a ciascun sesso.

IV. Abitavano dunque allora in questa regione le altre classi di cittadini occupate nei mestieri e nel chiedere il vitto alla terra, ma la classe militare, che fin da principio uomini divini avevano separata dalle altre, abitava in disparte, fornita di tutte le cose necessarie al vitto e all'educazione dei figli. Niuno di questi guerrieri possedeva nulla [d] di proprio, ma stimava tutto essere ad essi tutti comune, né oltre al vitto sufficiente credeva d'accettare alcuna cosa dagli altri cittadini, ed esercitava tutte le occupazioni descritte ieri, che sono quelle dei guardiani della repubblica, come noi li abbiamo concepiti. E così pure della nostra terra si diceva probabilmente e veramente che allora avesse i limiti determinati presso l'Istmo e nel restante continente fino alla sommità del Citerone e del Parnete, e che scendesse [e] a destra fino all'Oropia e a sinistra verso il mare fino all'Asopo, e che tutto il mondo fosse superato in fertilità dalla nostra regione, e che perciò questa potesse allora nutrire un grande esercito di perieci. Ed è grande argomento della sua fecondità che quanto resta ora di essa può contendere con qualsiasi terra nel produrre frutti d'ogni specie e [111a] buoni e nel fornire buon pascolo a tutti gli animali. Tale era allora, oltre alla bellezza, la sua fertilità. Come dunque questo è credibile e per quale indizio questa terra si può dir giustamente il residuo di quella d'allora? Essa si estende tutta dal continente per molto tratto nel mare come un promontorio: il ricetto del mare la circonda profondamente da ogni parte. Accadute dunque molte e grandi inondazioni per novemila anni (tanti ne son corsi da quel tempo fino ad ora), la terra, che in questi tempi e avvenimenti [b] scendeva dalle alture, non si ammassò come altrove in monticelli degni di menzione, ma sempre scorrendo scomparve nel profondo del mare: pertanto, come avviene nelle piccole isole, son rimaste in confronto di quelle d'allora quest'ossa quasi di corpo infermo, essendo colata via la terra grassa e molle e restato solo il corpo magro della terra. Ma allora ch'era intatta, aveva come monti [c] alte colline, e le pianure ora dette di Felleo erano piene di terra grassa, e sui monti v'era molta selva, di cui ancora restano segni manifesti. E dei monti ve ne sono ora che porgono nutrimento soltanto alle api, ma non è moltissimo tempo che vi furori tagliati alberi per coprire i più grandi edifizî, e questi tetti ancora sussistono. V'erano [d]

anche molte alte piante coltivate e vasti pascoli per il bestiame. E ogni anno si raccoglieva l'acqua del cielo, né, come ora, si perdeva quella che dalla secca terra fluisce nel mare, ma la terra, ricevutane molta, la conservava nel suo seno, e la riportava nelle cavità argillacee, e dalle alture la diffondeva nelle valli, formando in ogni luogo larghi gorgi di fonti e di fiumi, dei quali presso le antiche sorgenti son rimaste ancora sacri indizi, che attestano la verità delle mie parole.

[e] V. Così dunque era disposta per natura la restante regione, e la coltivavano, com'è conveniente, veri agricoltori, dediti al loro mestiere, amanti del bene, dotati di belle qualità e possessori d'una terra ottima e copiosissima d'acqua e favorita da clima molto ben temperato. E la città era [112a] così abitata in quel tempo: anzitutto l'Acropoli non era allora come adesso, perché in una sola notte piogge torrenziali, avendola liquefatta d'intorno, la spogliarono di tutta la terra, in mezzo a terremoti e ad un'enorme inondazione, che fu la terza innanzi al diluvio di Deucalione. Ma prima in altro tempo si estendeva per grandezza fino all'Eridano e all'Ilisso, e comprendeva la Pnice, e aveva per limite il Licabetto dal lato opposto alla Pnice, ed era tutta zollosa e piana di sopra, tranne pochi luoghi. Le parti esteriori, sotto i suoi fianchi, erano abitate dagli operai e dagli agricoltori, [b] che coltivavano i campi vicini. Le parti superiori le aveva occupate la classe militare per sé presso il tempio d'Atena e d'Efesto, dopo averle circondate d'una sola cinta, come l'orto d'una sola famiglia: essa abitava le parti settentrionali dell'Acropoli in case comuni, avendovi preparate le sale, dove l'inverno pranzavano tutt'insieme, [c] e quant'altro richiedeva la vita in comune per gli edifizii dei guerrieri e dei sacerdoti, ma senz'oro né argento: perché in nessun luogo adoperavano questi metalli, ma, cercando una via di mezzo tra il fasto e la sordidezza, costruivano modeste abitazioni, dov'essi e i figli dei figli invecchiavano, e che sempre tramandavano ad altri lor somiglianti. Nell'estate lasciavano liberi i loro giardini, i ginnasi e le sale, dove pranzavano in comune, e occupavano invece le parti meridionali dell'Acropoli. V'era una sola fonte in quel luogo dov'è ora l'Acropoli, ed estintasi per i terremoti, [d] ne son rimasti ora pochi rivoli all'intorno, ma allora forniva acqua abbondante a tutti ed era d'egual temperatura d'inverno e d'estate. Essi dunque abitavano a questo modo, custodi dei loro cittadini e capitani senza contrasto degli altri Greci, e curavano, per quanto era possibile, di rimanere in ogni

tempo la stessa moltitudine d'uomini e di donne, capace di guerreggiare e allora del [e] numero di circa ventimila.

VI. Tali dunque essendo questi uomini e amministrando sempre in tal modo la loro città e la Grecia secondo giustizia, erano molto stimati in tutta Europa ed Asia, per la bellezza dei corpi e per ogni virtù d'animo, e celebrati più di quanti vivevano allora. Ma ora diremo quali fossero fin da principio le condizioni dei loro antagonisti per comunicarle a voi, o amici, se non ci verrà meno la memoria [113a] di quel che udimmo da fanciulli. Ma prima del discorso occorre una breve spiegazione, affinché non vi meravigliate, udendo spesso nomi greci di uomini barbari. Ve ne dirò il motivo. Solone, meditando di servirsi di quella narrazione per il suo carne, volle conoscere il significato dei nomi e trovò che quegli Egiziani, che primi scrissero questa storia, li avevano tradotti nella loro lingua: ed egli a sua volta, [b] preso il significato dei singoli nomi, li riferì traducendoli nella nostra lingua. Questi manoscritti erano presso il nonno e ora sono in casa mia, e quand'ero fanciullo li studiai diligentemente. Se dunque udirete questi nomi, che ho detto, non ve ne meravigliate, perché ne sapete il motivo. Quella lunga narrazione cominciava allora press'a poco così.

VII. Come si è detto prima, gli dèi si divisero a sorte tutta la terra, ottenendo chi grandi, chi piccole parti, e vi [c] stabilirono per sé templi e sacrifici. Così anche Poseidone, avendo sortito l'isola Atlantide, collocò in un luogo dell'isola i figli avuti da donna mortale. Questo era il luogo: presso il mare, ma nel mezzo dell'isola, v'era una pianura, che si dice essere stata la più bella di tutte le pianure e abbastanza feconda. Presso la pianura, nel mezzo, a distanza di circa cinquanta stadi, v'era un monte basso da ogni parte. [d] Vi abitava uno di quegli uomini, che colà da principio erano nati dalla terra, un certo Evenore, con la moglie Leucippe. Essi generarono una sola figlia, Clito. Quando la fanciulla fu in età da marito, la madre e il padre morirono, e Poseidone, preso d'amore, giacque con essa: e per ben fortificare il colle, in cui quella abitava, lo spezzò d'ogni intorno, e vi pose alternativamente cinte minori e maggiori di mare e di terra, due di terra e tre di mare, che quasi descrisse in cerchio dal centro dell'isola, ponendole ad egual [e] distanza per ogni parte, cosicché non vi fosse accesso per gli uomini: perché a quel tempo non v'erano

ancora navi né navigazione. Egli, come dio, ornò facilmente la nuova isola formata nel mezzo: vi derivò dal suolo due sorgenti d'acqua, l'una che scorreva calda, l'altra fredda, e fe' produrre alla terra nutrimento svariato e sufficiente. Avendo procreato cinque coppie di figli maschi, gli allevò e, divisa tutta l'isola Atlantide in dieci parti, diè al primo [114a] dei figli più grandi la materna abitazione e il possesso circostante, ch'era il più grande e il più bello, e lo fece re degli altri: stabilì come sovrani anche gli altri fratelli, e a ciascuno diè l'impero di molti uomini e di molta terra. E impose i nomi a tutti, e prima al più grande e re, dal quale tutta l'isola e il mare, detto Atlantico, ebbe il nome, perché quello che allora regnò per il primo fu chiamato [b] Atlante. Il suo gemello e nato dopo di lui, a cui era toccata l'estrema parte dell'isola verso le colonne d'Ercole, presso quella regione che ora in quel tratto è detta Gadirica, ebbe il nome greco di Eumelo, che nella loro lingua si dice Gadiro: e dal suo nome poté denominarsi quella contrada. Quelli del secondo parto, li chiamò l'uno Anfere, l'altro Evemone; quelli del terzo, il primo nato Mnesco, quello nato dopo Autoctono; quelli del quarto, il primo Elasippo, [c] l'alto Mestore: a quelli del quinto, al primo fu posto nome Azae, al secondo Diaprepe. Tutti questi e i loro discendenti per molte generazioni vi abitarono, dominando su molte altre isole di quel mare, e inoltre imperando alle genti di qua, come anche prima fu detto, fino all'Egitto [d] e alla Tirrenia. La stirpe di Atlante fu numerosa e onorata, e tramandando sempre il re più vecchio il regno al maggiore dei figli, lo conservarono per molte generazioni, e possedevano tanta copia di ricchezza, quanta non ne fu mai per l'innanzi in alcuna dominazione di re, né mai facilmente sarà nell'avvenire, e avevano accumulato tutto quello che nella città e nella rimanente regione occorreva accumulare. Molte cose in grazia della loro potenza venivano ad essi dal di fuori, moltissime ne forniva l'isola stessa [e] per le necessità della vita, e in primo luogo tutte le sostanze solide e fusibili, che si scavano dalle miniere: e quel metallo che ora solo si nomina, allora era più che un nome, l'oricalco, che in molti luoghi dell'isola si scavava dalla terra, ed era a quel tempo il più prezioso dopo l'oro. E quanto appresta la selva all'opera dei legnaiuoli, tutto produceva l'isola in abbondanza, e così nutriva a sufficienza animali mansueti e selvaggi. V'era in essa anche grandissima quantità di elefanti: perché per gli altri animali, quanti pascolano nelle paludi, nei laghi e nei fiumi, e quanti sui [115a] monti e sui campi, per tutti v'era pascolo abbondante, e così anche per quest'animale, ch'è il più grande e il più

vorace. Inoltre quanti profumi la terra ora fornisce di radici o d'erba o di legna o di succhi stillati dai fiori o dai frutti, tutti questi allora produceva e forniva bene. Così i frutti molli o duri, che ci servono di nutrimento, e quelli [b] che usiamo inoltre per cibo e che chiamiamo legumi, e i frutti legnosi, che ci danno bevande, alimenti e unguenti, e i frutti scorzuti che, usati per gioco e diletto, difficilmente si ripongono, e quelli che come eccitanti contro la sazietà poniamo nelle seconde mense per compiacere allo stomaco stanco, tutti questi frutti quella sacra isola, che allora stava sotto il sole, produceva belli e meravigliosi e infiniti di numero. Prendendo dunque tutte queste cose dalla terra, [c] costruirono templi, regge, porti, arsenali, e abbellirono la rimanente regione in quest'ordine.

VIII. Anzitutto le cinte di mare, che stavano intorno all'antica metropoli, le congiunsero con ponti, formando una via tra il di fuori e la reggia. Avevano eretto subito fin da principio la reggia in questa sede del dio e degli antenati, e i re, ricevendola l'uno dall'altro, vieppiù l'adornavano [d], e ciascuno cercava di superare sempre, per quant'era possibile, il predecessore, finché si formò un'abitazione stupenda a vedere per la grandezza e la bellezza delle opere. Infatti, cominciando dal mare, condussero fino all'ultima cinta una fossa larga tre pletri, profonda cento piedi, lunga cinquanta stadi, e con essa diedero accesso alle navi dal mare fino a quella cinta, come in un porto, allargandone la bocca in modo che potessero entrarvi le navi più grandi. E le cinte di terra, che separavano quelle [e] di mare, le perforarono lungo i ponti tanto che potesse passarvi una trireme per volta, e le ricopersero con tetti di modo che la navigazione si compisse di sotto: perché gli orli delle cinte terrestri si elevavano abbastanza sopra il mare. Ma la più grande delle cinte, con la quale comunicava il mare, era larga tre stadi, e quella successiva di terra era eguale ad essa: delle due cinte seguenti, la marittima era larga due stadi, la terrestre era eguale alla marittima [116a] precedente: infine d'uno stadio era quella che circondava l'isola nel mezzo. L'isola, in cui stava la reggia, aveva il diametro di cinque stadi. Questa d'ogni intorno e le cinte e il ponte largo un pletro li rivestirono da una parte e dall'altra con un muro di pietra, imponendo torri e porte sui ponti lungo tutti i passaggi del mare. E d'ogni intorno sotto l'isola, ch'era nel mezzo, e sotto le cinte di fuori e di dentro tagliarono delle pietre, alcune bianche, altre nere, altre rosse, [b] e così scavarono nell'interno

dell'isola due bacini profondi con la stessa roccia per copertura. E degli edifici, alcuni ne formarono semplici, altri per diletto con varia mescolanza di pietre, dando a ciascuno la sua giocondità naturale. E rivestirono di bronzo, a guisa di vernice, tutto il percorso del muro della cinta esteriore, e spalmarono di stagno liquefatto quello della cinta interiore, e d'oricalco [c] dai riflessi ignei quello della stessa acropoli.

IX. Ma la reggia nell'interno dell'acropoli fu costruita così. Nel mezzo il tempio sacro a Clito e a Poseidone vi era stato lasciato inaccessibile, circondato d'una muraglia aurea: in questo tempio avevano da principio generato e messo alla luce la stirpe dei dieci regoli, colà ogni anno da parte di tutti i dieci regni si compivano a ciascuno di [d] essi i sacrifici ordinari. Il tempio di Poseidone era lungo uno stadio, largo tre pletri, d'altezza proporzionata a queste dimensioni, e con qualcosa di barbarico nell'aspetto. Rivestirono d'argento tutto il tempio al di fuori fuorché gli acroteri, e d'oro gli acroteri: nell'interno la volta si vedeva tutta d'avorio ed era screziata d'oro e d'oricalco, e tutto il resto delle pareti, delle colonne e del pavimento lo ricopersero d'oricalco. Vi collocarono statue d'oro, e il dio [e] ritto sul carro, auriga di sei cavalli alati, tanto grande che toccava con la testa la volta, e cento Nereidi all'intorno sopra delfini: perché allora credevano ch'egli ne avesse tante. E v'erano molte altre statue dedicate da privati. Di fuori intorno al tempio stavano le immagini auree di tutti, delle donne e d'ogni discendente dei dieci re, e molte altre grandi offerte di re e di privati o delle stesse città o di quelle straniere, a cui imperavano. L'altare per la grandezza [117a] e per l'arte conveniva a questo apparato, e similmente la reggia era conforme alla grandezza dell'impero e all'ornamento del tempio. Avevano due fonti, l'una fredda e l'altra calda, molto copiose e adatte mirabilmente ad ogni uso per il diletto e la virtù delle acque. E vi stabilirono intorno case e piantagioni d'alberi, che amano l'umidità, [b] e anche vasche, quali a cielo scoperto, quali invernali e coperte per i bagni caldi, da una parte quelle del re, da un'altra quelle dei cittadini, altrove quelle delle donne, altrove ancora quelle dei cavalli e delle altre bestie da soma, dando a ciascuna l'ornamento adatto. L'acqua corrente la conducevano nel bosco di Poseidone, che per la fecondità della terra aveva alberi d'ogni genere, di bellezza e altezza meravigliosa, e parte ne derivavano nelle cinte esteriori mediante

canali lungo i ponti. Ivi erano stati costruiti [c] molti templi consacrati a molte divinità, molti giardini e ginnasi, alcuni per gli uomini, altri per i cavalli in disparte in ciascuna delle due cinte che formavano come delle isole: e oltre gli altri v'era nel mezzo della maggiore delle isole un ippodromo scelto per essi, largo uno stadio, e nella sua lunghezza per tutto il giro dell'isola era lasciato alla gara dei cavalli. Intorno a questo, dall'una parte e dall'altra [d] v'erano caserme destinate alla moltitudine degli armati: ai più fedeli era stato assegnato il presidio nella cinta più piccola e più vicina all'acropoli, ma ai più insigni di tutti per fede erano state date abitazioni dentro l'acropoli presso gli stessi re. Gli arsenali erano pieni di triremi e di tutti gli apparecchi necessari alle triremi, tutti in buon ordine. E così era disposta l'abitazione dei re. Ma di là dai tre porti esteriori cominciava dal mare un muro circolare, [e] distante per ogni parte cinquanta stadi dalla più grande cinta e dal più grande porto, e ritornava nello stesso punto presso la bocca della fossa situata verso il mare. Tutto questo luogo conteneva molte e frequenti abitazioni, e il canale e il porto più grande eran pieni di navigli e di mercanti che venivano da ogni parte del mondo e sollevavano giorno e notte clamore e tumulto vario e strepito per il loro gran numero.

X. Dunque ora ho riferito press'a poco quanto allora si diceva della città e dell'antica abitazione, ma occorre che [118a] tentiamo di ricordare qual fosse la natura della restante regione e il suo ordinamento. Si diceva primamente che tutto il luogo fosse molto alto e scosceso dalla parte del mare, e tutt'intorno una pianura circondasse la città, e questa pianura, cinta in giro da monti discendenti fino al mare, fosse liscia e uniforme e tutta oblunga, di tremila [b] stadi da una parte e di duemila dal mare fino al centro. Questo tratto di tutta l'isola era volto a mezzodì e riparato dai venti del settentrione. I monti che lo cingevano si diceva che superassero per numero, grandezza e bellezza tutti quelli ora esistenti, e chiudevano tra loro molti villaggi, ricchi d'abitanti, e fiumi e laghi e prati, che fornivano nutrimento sufficiente a tutti gli animali domestici e selvaggi, e selva copiosa e svariata, che porgeva materiale abbondante a tutti i lavori in generale e a ciascuno in particolare. [c] Così dunque questo piano era stato fatto da natura e dall'opera di molti re in molto tempo. Era esso un quadrangolo per la maggior parte retto e oblungo, e dove veniva meno, lo rendeva diritto una fossa scavata all'intorno. Non è credibile

quel ch'è stato tramandato sulla profondità e larghezza e lunghezza di questa fossa, che cioè, come opera umana, avesse oltre al restante lavoro tali dimensioni; però bisogna dire quel che abbiamo udito. Era stata scavata alla profondità di un pletro con larghezza d'uno stadio in ogni punto, ed essendo condotta per tutta la pianura ne [d] conseguiva che avesse la lunghezza di diecimila stadi. Riceveva i corsi d'acqua, che scendevano dalle montagne, e girando intorno alla pianura raggiungeva d'ambo le parti la città, donde andava a versarsi nel mare. Dalla parte superiore di questa fossa canali larghi circa cento piedi, dopo aver tagliato in linea retta il piano, ritornavano ad essa presso il mare, e distavano cento stadi gli uni dagli [e] altri. Per essa trasportavano i materiali dai monti nella città e gli altri prodotti delle stagioni su navi, perché scavando trasversalmente passaggi navigabili avevano messo in comunicazione i canali tra loro e con la città. E due volte all'anno raccoglievano i frutti della terra, giovandosi d'inverno delle piogge e bagnando d'estate i prodotti della terra con le acque dei canali. In quanto alla moltitudine degli uomini che nel piano erano utili alla guerra, era stato stabilito che ogni divisione presentasse un capo, e la grandezza [119a] d'ogni divisione era di cento stadi, e tutte le divisioni erano sessantamila. Ma il numero dei montanari e di quelli della restante regione si diceva che fosse infinito, e secondo le località e i villaggi furon distribuiti tutti in queste divisioni e aggregati ai loro capi. Era stabilito che ogni capo fornisse per la guerra la sesta parte d'un carro [b] di guerra fino a formarne diecimila, e due cavalli con i cavalieri, e inoltre una coppia di cavalli senza carro, che avevano un combattente armato di piccolo scudo e un auriga oltre il cavaliere di ciascun cavallo, e poi due opliti, due arcieri e due frombolieri, tre armati alla leggera, tre scagliatori di pietre e tre di giavellotti, e quattro marinai per riempire mille e duecento navi. Tale era l'ordinamento delle forze militari nella provincia del re supremo: in ciascuna delle altre nove era diverso, ma sarebbe lungo riferirlo.

[c] XI. Le magistrature e le cariche erano state così ordinate da principio. Ciascuno dei dieci re nella sua provincia e città sovrastava agli uomini e al maggior numero delle leggi, punendo e uccidendo chiunque egli volesse. Ma il governo generale e i rapporti fra i re erano regolati secondo gli ordini di Poseidone, come li avevan tramandati ad essi la legge e le lettere scritte dai primi re sopra una

colonna [d] di oricalco, ch'era posta nel centro dell'isola dentro il tempio di Poseidone. Ivi si radunavano alternativamente ogni cinque e ogni sei anni, dando lo stesso turno al numero pari e al dispari, e radunati discutevano gl'interessi comuni e ricercavano se alcuno avesse trasgredito la legge e lo giudicavano. E quando dovevano giudicare, prima si davano tra loro questa fede: dopo aver lasciati liberi dei tori nel [e] tempio di Poseidone, i dieci re lasciati soli pregavano il dio di scegliere la vittima che gli fosse gradita, e si mettevano a cacciarla senza ferro, ma con legni e lacci, e quello dei tori che avessero preso, lo conducevano verso la colonna e lo sacrificavano sulla sommità di questa sopra le lettere. Nella colonna oltre le leggi v'era un giuramento che imprecava grandi maledizioni ai disobbedienti. Quando dunque, dopo aver compiuto il sacrificio secondo le loro leggi, avevano [120a] consacrato tutte le membra del toro, versavano in una coppa una goccia di sangue ciascuno, e purificata la colonna gettavano il resto nel fuoco. Di poi attingevano con tazze d'oro dalla coppa e, libando sul fuoco, giuravano di giudicare secondo le leggi scritte sulla colonna e di punire chi per l'innanzi avesse trasgredito le leggi e di non trasgredirle volontariamente nell'avvenire e di non governare [b] essi stessi e di non obbedire a chi governasse, se non in conformità delle leggi del padre. Così pregava ciascuno di essi per sé e per la sua stirpe, e dopo aver bevuto dedicavano la tazza nel tempio del dio e attendevano al pasto e alle altre cose necessarie. Venuta la tenebra e consumato il fuoco del sacrificio, tutti indossavano le più belle vesti azzurre, e sedevano in terra presso le ceneri del sacrificio, e di notte, spento tutto il fuoco nel tempio, eran [c] giudicati e giudicavano, se alcuno avesse accusato un altro d'aver violato le leggi. Reso il giudizio, al ritorno della luce lo scrivevano su una tavola d'oro, e lo dedicavano come ricordo insieme con le vesti. E avevano molte altre leggi particolari intorno alle attribuzioni di ciascun re, e sopra tutto di non combattersi mai tra loro e d'aiutarsi tutti, se mai alcuno, di essi tentasse scacciare in qualche città la stirpe regia, e di deliberare in comune, come i loro antenati, [d] quel che credessero opportuno intorno alla guerra e alle altre faccende, lasciando il comando supremo alla stirpe atlantica. Né il re poteva condannare a morte alcuno dei suoi parenti senza il consenso di più della metà dei dieci re.

XII. Tanta e tale era allora in que' luoghi questa potenza, che il dio,

secondo la tradizione, raccolse e diresse contro il nostro paese per il seguente motivo. Durante molte generazioni, finché bastò ad essi la natura divina, quegli [e] uomini furono obbedienti alle leggi e animati amichevolmente verso il nume della loro schiatta. Perché nutrivano sentimenti sinceri e in tutto grandi, usavano moderazione e saviezza in tutti i casi occorrenti e nei loro rapporti: però disprezzando tutto, fuorché la virtù, consideravano poco le cose presenti e sopportavano pazientemente come un fardello la mole dell'oro e degli altri possessi. E non già si [121a] lasciavano inebriare dal lusso, né, perduto il dominio di sé per la ricchezza, andavano in rovina, ma nella loro saviezza acutamente osservavano che tutte queste cose s'accrescono per l'amicizia comune con la virtù, mentre, se si ricercano con troppo zelo e ardore, esse periscono e così pure la virtù. Finché dunque ragionarono così e conservarono la natura divina, s'accrebbe ad essi tutto quello che prima abbiamo enumerato. Ma quando l'essenza divina, [b] mescolatasi spesso con molta natura mortale, in essi fu estinta, e la natura mortale prevalse, allora, non potendo sopportare la prosperità presente, degenerarono, e a quelli che sapevano vedere apparvero turpi per aver perduto le più belle delle cose più preziose; ma quelli, che non sapevano vedere la vera vita rispetto alla felicità, allora specialmente li giudicarono bellissimi e beati, mentr'eran pieni d'ingiusta albagia e prepotenza. Ma Giove, il dio degli dèi, che governa secondo le leggi, avendo compreso, come quello che sa vedere queste cose, la degenerazione d'una stirpe già [c] buona, pensò di punirli, affinché castigati divenissero migliori; e convocò tutti gli dèi nella loro più augusta sede, ch'è nel centro di tutto l'universo e vede tutto quello che ha sortito di nascere; e convocatili disse...